Filosófica

Schleiermacher

La Filosofía frente al enigma del hombre

Lourdes Flamarique

creative commons

EUNSA

LOURDES FLAMARIQUE

SCHLEIERMACHER

LA FILOSOFÍA FRENTE AL ENIGMA DEL HOMBRE

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 146

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Universidad de Navarra

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dra. Lourdes Flamarique Zaratiegui
Secretario: Prof. Dr. Juan Fernando Sellés Dauder

Este libro está bajo la licencia de Creative Commons, reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 internacional.

Primera edición: Junio 1999

© 1999. Lourdes Flamarique
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 - Fax: (34) 948 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

ISBN: 84-313-1695-0
Depósito legal: NA 1.588-1999

Composición: Adolfo Castaño de León

Imprime: DIGITALIA. Pol. Mutilva Baja, Calle M - Nave 1. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

"Denn nehmen wir diese Beziehung des Denkens auf das Seiende weg: so giebt es keine Streit, sondern so lange das Denken nur rein in sich bleibt, giebt es nur Verschiedenheit. Daher auch dieses in sich bleiben des Denkens der skeptischen Ablehnung zum Grunde liegt".

[Fr. SCHLEIERMACHER, *Einleitung zur Dialektik*, p. 134]

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

CAPÍTULO I
SCHLEIERMACHER Y EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO

1. Romanticismo: ¿un movimiento de reacción contra la filosofía trascendental o su consumación? 17
2. Apunte biográfico de Schleiermacher 25
3. La recepción del pensamiento de Schleiermacher 37
4. Schleiermacher: un pensador postkantiano 44

CAPÍTULO II
LOS ESCRITOS JUVENILES:
UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

1. Libertad y determinismo moral 56
2. La conciencia romántica de la individualidad 62
3. En el umbral del tiempo 76
4. La formación del mundo 84
5. La busqueda de sí o las mil imágenes de la subjetividad 93

CAPÍTULO III
LA ÉTICA COMO UNA TEORÍA DE LA CULTURA

1. La unidad como sistema en las *Grundlinien* 105
2. La ciencia ética 110
3. La inteligencia en su aparición 117

4. *Organizar* y *simbolizar*: la doble acción de la razón sobre la naturaleza 131
5. El tiempo como principio de individuación 145
6. Individualidad y comunidad 155
7. Ética y cultura 163

CAPÍTULO IV
LA DIALÉCTICA O LA UNIDAD DEL SABER

1. El sistema de las ciencias 171
2. La Dialéctica o la ciencia como arte 181
3. Pensar y ser 191
4. El fundamento trascendental del saber 205
5. El sujeto en la dialéctica 214

CAPÍTULO V
TEORÍA GENERAL DE LA HERMENÉUTICA

1. El nacimiento del paradigma hermenéutico 224
2. La hermenéutica hasta el siglo XIX 231
3. La interpretación según reglas 242
4. La reconstrucción del sentido 257
5. El círculo hermenéutico 268
6. Hermenéutica y filosofía 281

BIBLIOGRAFÍA
— Fuentes 291
— Monografías y artículos 293

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este siglo numerosas voces se han alzado para denunciar la crisis de nuestra cultura. El lugar señalado que en ella ocupan las ciencias las ha convertido en un blanco fácil para el ataque y la sospecha; parece como si su fortaleza, apoyada en la provisionalidad de sus métodos y resultados, animara al abandono de cualquier aspiración a un saber menos provisional y más integrador que la ciencia moderna; e incluso que aquélla fuera la causante de la falta de acuerdo sobre los principios básicos que se detecta en la cosmovisión contemporánea. En definitiva, la crisis de la cultura ha sido para muchos pensadores el argumento principal contra el cientificismo. Sin embargo, aunque ello proporciona una clave sobre los términos en los que se formula dicha crisis, como es sabido, no ha servido para frenar la creciente expansión de la imagen científico-técnica del mundo. Quizás por eso la denuncia de la crisis cultural con la que comienza el siglo XX se haya transformado finalmente en la controversia sobre las posibilidades de una denuncia racional o sobre la consistencia de la misma filosofía.

Es curioso que entre las acusaciones hechas a la ciencia una de las más frecuentes desde Nietzsche sea la de su impureza teórica; dicho de otro modo, se le reprocha que esté esencialmente volcada a su aplicación. El descrédito de una investigación *interesada* lleva a pensar que sobre estos filósofos de la cultura señorea el prejuicio de la estricta separación entre teoría y praxis, así como el de la contradicción e inviabilidad de un conocimiento práctico. En consecuencia, la situación de la cultura contemporánea obedecería a una deficiencia o carencia de conocimiento; estaríamos ante una crisis del saber que necesariamente afecta al conocimiento

científico, pero que no tiene su origen en él. Se hereda de una época anterior.

En esa misma medida buena parte de los pensadores del siglo XX han entendido su tarea como una refundación de la filosofía, a la vez que han advertido las raíces de la crisis. La voz autorizada de Husserl confirma en *La crisis de las ciencias europeas* que el significado e importancia que las ciencias han tenido en la conformación de la visión del mundo del hombre moderno han supuesto paralelamente una indiferencia por las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. La permanencia de zonas de ininteligibilidad ensombrece los resultados de la investigación científica. La época moderna ha señalado algunas de ellas, y la transformación científica del mundo ha hecho más urgente la necesidad de su iluminación. Todo ello sitúa la crisis de la filosofía y, por ende, de las ciencias y de la cultura en lo que Husserl considera que es el enigma de los enigmas; a saber, *el enigma de la subjetividad*. Con ello alude también a uno de los problemas filosóficos propios del pensamiento moderno. De sus palabras se sigue que hay un motivo claro para la mencionada crisis y, además, que su diagnóstico abre la reflexión contemporánea a una problemática menos conyuntural que la resultante de la implantación social de la modernidad científica. En definitiva, nos recuerda que la filosofía todavía no ha logrado resolver el misterio de la conciencia, que ya Dilthey reconoce como el denominador común de los grandes pensadores que le preceden.

Es frecuente atribuir a la modernidad filosófica un giro en el pensamiento. Sin duda algo se desencadena, ya que la filosofía aparece –como nunca hasta entonces– anhelante y cargada de promesas para un tiempo nuevo. La larga marcha de la recién estrenada racionalidad tarda en reconocer su imagen en un mundo que se retrasa respecto a su presente filosófico. Pero, cuando ésta se hace suficientemente nítida, ejerce tal atracción sobre los elegidos que pierden toda memoria, e incluso la capacidad de recordar. La libertad como el rasgo más genuino de la imagen del hombre rompe el tiempo humano; le empuja a una tarea que es ella misma, por lo que le sitúa en el futuro. Sostenido en la nada de lo que todavía no es, el espíritu libre se resiste a la fuerza de gravedad con que le atrae el presente que, al menos es disponible, y se avergüenza de la añoranza del pasado que cada día se hace más intensa.

Todo lo que llena la vida humana, el saber, la vida social, la cultura en general, aparece ahora fragmentado y escindido por los modos del tiempo que el hombre no es capaz de vivir unitariamente. Los antagonismos son reflejo de una concepción del espíritu humano que, deslumbrada por el esplendor de su imagen, no acierta a distinguir la tensión de

su origen. La conciencia de la necesidad de rectificar el horizonte de la libertad tiene un lema propio: unidad de los opuestos. Debe ser una unidad que no disminuya lo descubierto por la libertad, es decir, que no enmascare la oposición. Sólo en el tiempo puede darse una acogida diferenciada e integradora, a la vez, de lo distinto. Se trata además de realizar una síntesis de los saberes que han sufrido una profunda transformación en el último siglo; la síntesis necesariamente ha de ser antropológica.

La generación que vive entre el siglo XVIII y el XIX es de una densidad filosófica inigualable a ningún otro momento de nuestra historia. Parece como si los problemas a su cargo fueran de tanta importancia y dificultad que haya sido preciso el concurso de todas las posibilidades de la razón moderna, las conocidas y las inéditas. Sus protagonistas, alentados por la envergadura de lo que llevan entre manos, se atreven a pensarlo todo, tal vez por miedo a no pensar algo. Una característica común a todos ellos es que las cuestiones filosóficas se resuelven desde el conjunto, con un cierto desprecio por el detalle argumentativo, o por la atención a la totalidad de los elementos implicados en un problema.

Todas las ciencias emprenden una renovación que las sitúe a la altura de los tiempos. Sólo pagan tributo a la idea de hombre que ellas, a su manera también reflejan. Se identifican como *filosóficas* puesto que en el nuevo orden los saberes se relacionan según un juego de referencias propio del sistema que integran. En esa medida, cobran especial importancia cuestiones que en el *desorden* anterior pasaban inadvertidas. Me permito mencionar únicamente dos: la historicidad de la existencia humana y la realidad cultural como su ámbito específico de expresión y reconocimiento. Con ellas vuelvo al primer argumento.

La unidad de los opuestos se realiza subjetivamente a través de la temporalidad; objetivamente se muestra como cultura, es decir, como el conjunto de saberes, formas de vida, instituciones sociales, símbolos, lenguaje, etc. que configuran el mundo efectivo. Si la justificación pendiente es una tarea claramente filosófica, es menos claro que como tal recaiga únicamente en los filósofos. Poetas, músicos, traductores, estudiosos del mundo antiguo, intelectuales en general acogen el encargo como algo propio. Es más, ejercen varias profesiones al mismo tiempo, no como muestra de su extraordinaria capacidad, sino como condición para ser competente en cada una.

A este grupo pertenece Friedrich D. E. Schleiermacher. Teólogo, traductor, filólogo y filósofo ejerce cada una de esas disciplinas con entusiasmo y con el mayor rigor posible. No confunde las respectivas lógicas, ni las tradiciones en las que se inscriben, pero en todas ellas reconoce la

inspiración de un mismo problema. *El gran enigma es cómo el ser humano y el mundo se diferencian y cómo se influyen mutuamente.* Su sistema filosófico integra las claves del problema fundamental heredado del pensamiento del siglo XVIII que ha dejado a oscuras la realidad al iluminar la intimidad del hombre.

Schleiermacher no sólo detecta que la filosofía ilustrada apenas ha reconocido la cuestión fundamental: el enigma del espíritu, sino que además es capaz de formularlo en los términos precisos; habla de mundo y no sólo de naturaleza, de espíritu y no únicamente de libertad. El término 'mundo' consagra la realidad penetrada de conciencia; es, por tanto, un lugar en el que las oposiciones de la filosofía ilustrada se disuelven por aparentes. Pues *el mundo es la obra más bella del espíritu, el espejo que de sí mismo se ha fabricado.*

El tiempo constituye la clave por la que mundo y espíritu devienen inseparables sin perder cada uno su significación propia. La resolución del enigma cifrado en las relaciones espíritu-mundo ocupa desde un principio la tarea intelectual de Schleiermacher. Presenta una razón "encarnada" que existe individualmente sin que por ello desconozca su naturaleza universal. Encuentra al espíritu libre en el quicio de tiempo y eternidad, desde ahí es capaz de asumir la historia porque él mismo la trasciende como su protagonista.

La figura de Schleiermacher apenas ha encontrado hueco en la historia de la filosofía. La variedad de disciplinas que cultiva dificulta su adscripción a una corriente de pensamiento; le permite, en cambio, mantener una independencia respecto al idealismo dominante en el panorama filosófico de las primeras décadas del siglo XIX. Con frecuencia, su pensamiento ha sido visto bajo esa óptica, sin reconocer que los temas comunes son abordados en abierta discrepancia con Fichte o Hegel. La relevancia de su pensamiento queda inadvertida –entre otras razones– por las escasas e incompletas ediciones de sus manuscritos sobre ética y dialéctica. Junto a esto es de sobra conocida la atención que le presta Dilthey, quien presenta su hermenéutica como un precedente metódico de la fundamentación de las ciencias del espíritu.

En este siglo se produce lentamente el reconocimiento de la obra de Schleiermacher. Las distintas etapas de la consideración de su pensamiento responden evidentemente al diverso signo de las corrientes filosóficas en auge que encuentran en él una clara inspiración. El efecto de la investigación de Dilthey coincidió con una vuelta al idealismo alemán, relacionada con los diversos esfuerzos de la teoría de la ciencia por fundamentar las ciencias de la cultura. En ese contexto se produjeron varios

trabajos sobre el concepto de individualidad de Schleiermacher y su relación con la idea de comunidad. El interés por la teoría de la cultura impidió que su ética fuera vista como un intento de mediación en la separación entre ser y deber, además de como una superación de la ética de los postulados.

En los últimos años los estudios sobre su obra se han incrementado notablemente. En buena parte siguen dedicados a su teoría hermenéutica. Sin embargo, la importancia que tienen los estudios sobre el lenguaje y la hermenéutica en el panorama filosófico contemporáneo ha despertado la atención por el sistema filosófico de Schleiermacher. En la medida en que el pensamiento es lenguaje se presenta como la intersección de lo individual y lo general; la dialéctica ofrece un concepto de verdad deudor de la finitud humana, pero asegurado por la mismidad del pensar que permite su prosecución a través del diálogo.

Comprobar que los problemas filosóficos actuales son semejantes a los planteados hace casi doscientos años nos confirma en la dependencia que tenemos de la racionalidad moderna. También nos proporciona un recurso insustituible: el examen de la génesis de nuestros conceptos y su relación dentro de la perspectiva filosófica en la que operan permite detectar la auténtica raíz de los conflictos. Es frecuente encontrar que quienes han pretendido hacer filosofía hoy, ignorando deliberadamente la tradición que de algún modo –a veces ciertamente muy pobre– mantienen, recaen en los mismos problemas que denunciaron en el punto de partida. Frente a estos, se sitúan los que, gracias al contacto estrecho con quienes marcaron nuestro paso, despejan las objeciones e insuficiencias de sus antecesores y mantienen viva e íntegra la reflexión filosófica.

De los cinco capítulos que componen el libro, tiene el primero un sentido introductorio: ofrece un marco al pensamiento de Schleiermacher con los rasgos de una época que se ha llamado romanticismo. Relaciones de amistad, disputas y salones literarios, críticas y escritos de apoyo constituyen los elementos que contribuyen a crear un estado de opinión compartido por toda la comunidad intelectual alemana. El diálogo y la discrepancia están asegurados, pues los problemas se han formulado previamente entre todos.

Así se entiende la acogida que tienen las dos primeras publicaciones de Schleiermacher. Sus tesis sobre la religión en los *Discursos* y la exposición de la subjetividad de los *Monólogos* revelan una concepción del hombre que en lo sustancial permanece sin alteraciones hasta el final de su vida. El segundo capítulo analiza las obras del periodo de juventud bajo la

perspectiva de los problemas centrales en la elaboración madura de su filosofía.

La ética es la primera disciplina filosófica que desarrolla de manera sistemática. Ello no obedece tan sólo a las necesidades docentes de su recién estrenada vida académica, tal como se muestra en el tercer capítulo. La ética es ciencia primera que expone la relación de espíritu y mundo. La razón obra sobre la naturaleza dotándola de un sentido que la capacita para ser prolongada por nuevas acciones de la razón. Esta se reconoce precisamente en la medida en que actúa, es decir, se hace exterior. La corporalidad o exterioridad de la acción de la razón es condición de su manifestabilidad, pero sobre todo de su identidad. La ética debe hacerse cultura para asegurar la moralidad.

El capítulo cuarto dedicado a la dialéctica expone el fundamento del saber. Schleiermacher establece que la autoconciencia es individual y esencialmente dependiente; se trata de una conciencia retrasada sobre su identidad, que no puede constituirse en principio fundamental ni del conocimiento del mundo ni de sí misma. En ella opera una unidad sólo notada que la abre originariamente al diálogo. El pensar es naturalmente lenguaje.

Finalmente, el capítulo quinto invierte los términos de la dialéctica, puesto que de igual forma cabe afirmar que el lenguaje es pensamiento. La hermenéutica es filosófica pues entiende que el texto es ante todo expresión de una individualidad. Los factores generales que intervienen en toda expresión lingüística, tanto los gramaticales como los históricos y estilísticos, están supeditados a la combinación de pensamientos del autor. Sólo de este modo es posible la comprensión, a saber, como una reproducción del momento expresivo. Este cambio en el objeto de la interpretación proporciona a la teoría hermenéutica una generalidad que, sin embargo, no descuida la experiencia y las observaciones de la tradición exegética como elementos de todo proceso comprensivo.

En el capítulo de agradecimientos figuran en primer lugar mis colegas y alumnos de la Universidad de Navarra. Quiero dar las gracias expresamente a F. Múgica y A. L. González por sus oportunas observaciones y comentarios a la primera versión de este libro. Mi especial reconocimiento a D.O. Dahlstrom y al Departamento de Filosofía de *Boston University*, que me acogieron durante un año sabático en el que esta monografía adoptó los perfiles con los que ahora se presenta.

A mi familia y amigos, especialmente a Josemaría y Pedro Javier, a todos ellos que de modos muy distintos impulsan mi trabajo.

CAPÍTULO I
SCHLEIERMACHER Y EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO

1. ROMANTICISMO: ¿UN MOVIMIENTO DE REACCIÓN CONTRA LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL O SU CONSUMACIÓN?

Una constante del pensamiento contemporáneo es la reflexión en torno a la idea de la modernidad. La confianza en el cambio de signo de la historia de la humanidad ha quedado definitivamente socabada tras los múltiples intentos de superación de las contradicciones generadas por el proyecto ilustrado. La filosofía kantiana y la generación de intelectuales que crece bajo su inspiración constituyen quizás el mejor exponente teórico de la fecundidad de tales contradicciones.

La filosofía moderna parecía abocada o bien a renunciar a la objetividad o bien a denunciar el engaño de la libertad. Así, frente a los empiristas y al mecanicismo racionalista, Kant expone la autonomía de la razón y define la subjetividad trascendental como esencialmente espontánea y, por tanto, libre. Al reducir el campo de vigencia del mecanicismo físico y biológico a los fenómenos, funda también la esfera de la libertad. De este modo sale a la luz el íntimo conflicto que escondía el proyecto ilustrado: la realización de la libertad debe sustraerse totalmente a lo contingente, ya sea lo psicológico-biológico, como lo histórico-social. Tal *ascesis* de la libertad significa la exclusión de toda representación de ella. La solución a la Tercera antinomia propuesta en la *Crítica de la Razón pura*, y la vía abierta en la *Crítica del Juicio*, atribuyen una primacía al ámbito transcendental, donde señorea la libertad, sobre el mundo científico-objetivo. Sin embargo, no consiguen acallar lo que el siglo

XVIII anhelaba y reconocía ya en la cultura griega: la armonía entre la libertad (ahora sólo subjetiva) y la realidad histórica.

Justamente la generación siguiente a Kant, crecida en la convicción de la autonomía de la razón respecto a cualquier autoridad, percibe por vez primera la modernidad como problema fundamental. Se extiende la insatisfacción por los frutos de una Ilustración que, en su afán por ampliar el señorío del hombre sobre la naturaleza, se ha confiado sobre todo al alcance de una razón embriagada por sus descubrimientos metódicos, tanto en el campo de la aplicación de hipótesis como en el del análisis racional de conceptos. Sin embargo, todavía no ha conseguido llevar la liberación anunciada a todos los ámbitos de la actividad humana; es decir, no ha destacado cada uno de los modos en que la condición originariamente libre del hombre se expresa mediante la acción. La conformidad que reflejan las siguientes palabras de Kant contrasta con la impaciencia de la sociedad que mira al nuevo siglo: "Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo [moral], aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y como éste no nos ofrece tal conexión, nos vemos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros"[1].

Se impone con fuerza –sobre todo en el ambiente político ilustrado de la monarquía prusiana– la sensación del fracaso y la necesidad de una verdadera revolución. El movimiento romántico, incluyendo los pensadores idealistas alemanes y los miembros del grupo llamado *Sturm und Drang*, aspira a "suprimir esa situación en virtud de la cual lo que el sujeto realmente es en su contexto socio-cultural no lo puede hacer suyo subjetivamente y lo que piensa, siente y anhela no encuentra su plasmación en el mundo objetivo"[2]. En este sentido, la revolución que proponen es ciertamente una vuelta a los orígenes. Es la primera *ilustración* de la Ilustración.

Los primeros signos de esa ruptura con lo que parece un curso inexorable del señorío de la razón se perciben ya en vida de Kant, en cuyo pensamiento se concentra la crítica posterior del Romanticismo. Cabe pensar, pues, que la Ilustración llega tarde incluso respecto a su propia culminación. Antes de verla, ha generado en sus propias filas la urgencia por un nuevo comienzo, fiel al impulso originario de liberación de toda

1. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 811/ B 839. En las referencias a esta obra sigo la numeración universalmente admitida. Para el resto de las obras de Kant utilizaré la *Akademie Ausgabe*.

2. INNERARITY, D.: *Hegel y el romanticismo*, p. 14.

limitación y de realización personal. Pensadores como Lessing y Jacobi, entre otros, preparan filosófica y literariamente al público ilustrado del siglo XVIII para la recepción de las ideas románticas.

La generación romántica no acepta los términos en los que se formula la escisión –sancionada por la *Crítica del Juicio*– entre el uso teórico y el uso práctico de una misma razón autónoma. Resulta estrecho el espacio en el que queda confinada la libertad, cuando el carácter originariamente espontáneo de la subjetividad es el común denominador tanto de la naturaleza descargada de significado para la vida humana como del sentido, postulado únicamente por la ley moral. En ningún caso se trata de corregir la gnoseología kantiana, aunque ésta, al hacer de la subjetividad el origen de toda legalidad, deje a los hechos desprovistos de racionalidad propia. Se trata más bien de recomponer la subjetividad escindida por una objetividad asumida de modo insuficiente. También la distinción kantiana entre legalidad y moralidad consolida una separación entre el comportamiento exterior y la intención interior, entre derecho y moral, que rompe con la creencia en una ley común a la naturaleza y a la razón de la que son expresión tanto los preceptos legales como los morales[3].

Una vez que se ha roto el orden propuesto por el Racionalismo, se percibe sin velos la razón como una fuerza viva, que se sabe por fin origen de toda legalidad. Kant muestra también cómo en la experiencia estética, la subjetividad se *siente* armónica, finalizada en sí misma[4]. La creación artística deja el sello de la máxima racionalidad a un objeto sensible, sin que la condición sensible de éste anule el sentido dado por el autor genial, por el inventor de las reglas. La *Crítica del Juicio* fue celebrada por los artistas de su época, pero el concepto de genio estaba ya en circulación. Toda una generación hereda la confianza en el impulso creador del espíritu humano de Lessing y Goethe, y crece al paso de la consolidación de la filosofía crítica; por ello, percibe que la nueva etapa que se ha abierto en todos lo ámbitos del saber tiene todavía que iluminar aspectos del mundo que dependen a su vez de una concepción del hombre capaz de integrar su

3. "El punto en el cual la joven generación encontraba insuficiente la doctrina kantiana era que Kant exponía principios para juzgar la máxima de la acción, no principios que impulsen la acción. Se ha dicho que la burguesía alemana había dejado a la nobleza el ejercicio del poder, reservándose la esfera del juicio moral; si se acepta la formula, Kant puede ser considerado un representante de dicha actitud. La generación más joven quería una ética liberadora (...). La existencia no podría ser derivada o dada, debe autoponerse". CESA, C.: "Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte", p. 23.

4. Cfr. KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft*, AK, V, p. 287. También, LABRADA, M. A.: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, p. 70 y ss.

existencia individual e histórica: es decir, que tome como punto de partida el hombre concreto que conoce y actúa.

La modernidad social, perceptible en muchos ámbitos de la sociedad burguesa de finales del siglo XVIII, significa la pérdida de formas de vida y tradiciones consideradas hasta entonces como *naturales*. Lo que en el pasado era adoptado sin mediación alguna, ahora se experimenta como extraño y distante. El hombre moderno, desorientado, tiene que asumir el riesgo de navegar en aguas desconocidas. La pérdida de la inmediatez de las formas de vida es interpretada como una indicación, una potencialidad de identificación, de *naturalidad* superior. Las formas de vida son comprendidas plenamente en la medida en que –desde la esencia de la producción cultural y social– se hacen visibles como configuraciones de una nueva naturaleza espiritual, es decir, de una naturaleza humanizada[5]. La tarea pendiente es superar la extrañeza mediante el conocimiento de las condiciones de la creación de esta segunda naturaleza o cultura; sólo entonces será posible una armonía del hombre con el mundo histórico no de modo *natural* o inconsciente como en el mundo antiguo, sino con la plena consciencia que culmina en el reconocimiento de sí mismo.

En este marco cobran especial relevancia figuras como Humboldt, Schleiermacher, y Friedrich Schlegel, así como sus propuestas de una historia, una hermenéutica y una filología, alejadas de cualquier cientificismo u objetivismo y, sin embargo, en plena sintonía con la subjetividad emancipada del kantismo. Para ellos la libertad esencial del hombre permite ver el mundo moral y social como su obra, como el producto más logrado de la superación de la condición natural común a todo lo vivo. Sin la ambición de responder a la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento universal o la acción moral?, destacan que la existencia individual se desarrolla en una constante relación con el saber teórico y práctico que sostiene la vida de una sociedad. Con una expresión cercana a nuestros días se puede decir que la tarea que se proponen consiste en comprender la comprensibilidad del mundo considerado como condición para el hombre de la propia compresión de sí mismo. A fin de cuentas ya sea ordenando la objetividad empírica, ya sea determinando la acción según leyes, tanto para los objetos de la naturaleza, como para los de la libertad, la subjetividad es su condición de posibilidad; de este modo unos y otros satisfacen los intereses especulativos y prácticos de la razón finita. El mundo de la naturaleza y el de la libertad constituyen, pues, el referente único de la realización del hombre, de la comprensión de su ser y de su identidad. La

5. Cfr. RATH, N., *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, p. 129.

historia no es sino el recorrido de la razón en la búsqueda de sí misma como un fundamento todavía ausente; sólo se conocen realmente las ideas, los sistemas del pasado en la medida en que se interpretan a la luz de la unidad de la razón, es decir, en la medida en que se *comprenden* desde su auténtico sentido[6]. Tal vez aquí está la verdadera revolución de Kant: "la cuestión fundamental de la filosofía es la del comprender y comprender lo que es comprender"[7].

La filosofía kantiana lleva a su plenitud el afán emancipador que ha alterado también otros ámbitos científicos además del de las ciencias de la naturaleza. El paso a un segundo plano del conocimiento de cosas, en favor de las investigaciones sobre las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, despierta el interés por la subjetividad como un nuevo campo temático: se trata de comprender al hombre como autor y, con ello, la aparición de la subjetividad en la historia. Las formas del mundo humano son concebidas como formas del espíritu; la historia es sobre todo ciencia del espíritu. Es preciso elevar el saber histórico a la dignidad de la ciencia superior[8].

La generación romántica comparte la idea de que en cada uno de los productos de la creatividad humana se refleja como en un espejo el movimiento de producir (crear) en su pura actividad. "No sólo las manifestaciones racionales o poéticas, sino cada manifestación histórica y vital es sometida a la pregunta por las condiciones que hacen posible su comprensión"[9]. Esta perspectiva domina en gran parte las reflexiones metodológicas de las ciencias humanas de nuestro siglo; indica un denominador común en todas ellas: el comprender (*Verstehen*) y la cuestión hermenéutica.

El impulso de la historia, la filología, la teoría del arte o la hermenéutica no nace de la reflexión de estas ciencias sobre sus límites y condiciones de posibilidad del objeto; la crítica trascendental no opera en ellas como en el conocimiento objetivo de la naturaleza. No basta ese desplazamiento de la cuestión filosófica hacia la determinación de los límites del conocer –arruinando definitivamente toda teoría del ser– para que despunten las ciencias del espíritu y se elabore una teoría general de la

6. Cfr. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 834-5/ B 862-3.

7. Quillien sostiene que en el ámbito de la historia y antes que Schleiermacher, Humboldt introdujo el comprender: "La originalidad de Humboldt es traer a la conciencia esa significación profunda de la revolución kantiana". QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 95.

8. Cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe Siècle en Allemagne", p. 123.

9. FRANK, M.: *Einleitung*. En SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik und Kritik*, p. 8.

hermenéutica (de hecho la filosofía posterior a Kant se dedica a la fundamentación del saber y la constitución del sistema). "Hace falta la conjunción de tres mutaciones que se producen separadamente (filosófica, histórica, filológica), pero pensadas como tres modos de la misma ruptura: la que obra la modernidad en la toma de conciencia del poder constituyente de la subjetividad y de la finitud del hombre (ser finito aspirante al infinito)"[10].

Sentido es la palabra que condensa las tres modalidades de esta ruptura (no el ser o la sustancia). Pues, no se trata de saber qué es el ser en su carácter absoluto, sino qué significa el universo traducido a un discurso necesariamente humano: comprender el sentido de la vida humana y su destino a través de su realización mundana. Con otras palabras, lo que está en juego es comprender el sentido auténtico de lo que nos rodea, sea o no artefacto (por ejemplo, de un texto escrito en su intención dada, del gran texto de la historia escrito inconscientemente por la humanidad)[11]. La irracionalidad o carencia de verdad de lo "real" (fáctico) según el criticismo kantiano no se discute, ni tan siquiera aparece como un problema; esos saberes afincados en la *actividad* de la subjetividad reconocen únicamente lo generado por ella: algo exterior y temporal, es decir, limitado.

Considerada desde la existencia individual, la subjetividad es histórica; está enclavada en condiciones particulares, a partir de las cuales es creativa. De alguna manera, la historicidad de la subjetividad es el signo de una interioridad que no se agota completamente en sus acciones; permite, por tanto, un acceso privilegiado a la razón libre, origen de objetivaciones que construyen lo que llamamos mundo. La exposición de la verdadera naturaleza de la realidad o mundo reclama la adecuación de un método, de un modelo cognoscitivo que reúna las características deseables para todo auténtico método moderno: a saber, que reproduzca al conocer el obrar o producirse de sus objetos.

Estas disciplinas, hasta ahora menores, no precisan de otro saber sobre sus fundamentos; ellas mismas asumen la tarea de dar cuenta de sus principios básicos pues se originan en el único fundamento posible: la libertad constitutiva del hombre. Creen disponer sobre los principios del saber mejor que las ciencias de la naturaleza; antes bien, de modo semejante a la filosofía, pues ellas observan y recogen la manifestación de la subjetividad libre que aquélla finalmente ha reconocido. Constituyen el único interlocutor de la antropología: son las ciencias del hombre. La experiencia religiosa, literaria, histórica, etc., no se subordina a un saber

10. QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 95.
11. *Ibidem*, p. 96.

trascendental antropológico, sino que en cada una de ellas comparece plenamente lo que es el hombre. No en vano han estado situadas siempre en el área *artística*, pues expresan directamente el actuar del hombre que precipita de manera observable, es decir, como mundo.

No les interesa una subjetividad definitiva, trascendental; desde la perspectiva creadora, la subjetividad se despliega en el tiempo, su finitud la impulsa como origen de todo sentido; por ello, la tarea de encontrar o descubrir la legalidad que impone a sus objetos, a sus productos es inacabada; en efecto, debe tener en cuenta esa temporalidad que marca el dinamismo de la subjetividad, su historicidad esencial. No hay lugar para una mediación no histórica; nada escapa a la necesaria determinación temporal. Sin embargo, todavía perviven *ideas metafísicas* como la de armonía o realización del espíritu de un pueblo, o la confianza en el positivo desarrollo de la humanidad en el tiempo que reflejan más bien las dificultades metodológicas de las ciencias históricas hasta bien avanzado el siglo XIX.

Conocer es fundamentalmente comprender, interpretar, descubrir el sentido que el sujeto individual (histórico, no trascendental) necesariamente da a su acción. Las ciencias del hombre, convencidas de que la acción creadora es la acción vital humana por excelencia, elevan a método lo que sólo era un instrumento técnico, una disciplina auxiliar; la exégesis se convierte en hermenéutica universal y, de la mano del concepto de subjetividad moderna, en filosofía del hombre y gnoseología de todas las ciencias del espíritu, llamadas también ciencias comprensivas.

Una subjetividad histórica tiene en el tiempo la clave de su devenir. Tanto la actividad creadora, como la interpretación tienen inmediatamente alcance moral. El impulso ético se realiza al descubrirse la propia subjetividad en los actos que realiza. En esto estriba la condición moral de la subjetividad. Kant y sobre todo el idealismo posterior destacan la *utilidad* de las mediaciones para el logro del autoconocimiento del sujeto absoluto. Los intelectuales románticos por la índole de sus investigaciones insisten, no tanto en la ineludibilidad, como en la necesidad y en la virtualidad moral de toda mediación por ser acción humana. El ámbito propio de la libertad, es decir, de la existencia auténticamente humana no es puramente inmanente; al contrario, sólo se despliega en la relación de interioridad y exterioridad, en la unidad de expresión y manifestación que distingue la vida individual.

El surgimiento de las ideas románticas en pleno auge de la implantación social de la Ilustración, junto con la sustitución del criterio de autoridad en las ciencias del hombre por el del autor, permite abrigar una

duda razonable sobre la interpretación frecuente del romanticismo según la cual éste rompe totalmente con el pensamiento racionalista de la generación anterior. ¿Es el movimiento romántico –conocido con el nombre *Sturm und Drang*– la expresión de la quiebra de la razón ilustrada o la potenciación de su producto más auténtico: la subjetividad espontánea?[12]. Una subjetividad que no está supeditada a la verdad que escasamente se le ofrece, sino que, una vez que se reconoce como fuente y criterio del saber, se detiene impresionada por su propio poder ambivalente: es creador, pero también destructor. La Ilustración no se puede ejercer ya con la misma ingenuidad, tampoco con el *temor* del siglo XVIII. Para el romanticismo es necesariamente desmesura.

El nacimiento del grupo romántico es conocido. En la ciudad de Jena se reúne por primera vez un círculo de amigos; juntos esbozan un programa y una visión de la cultura que después, llevan consigo a Berlín. Consiguen realizar en el plano de las ideas la auténtica modernidad que precede a la de la sociedad alemana[13]. Al grupo romántico pertenecen un buen número de escritores, teólogos, filósofos y científicos. El núcleo más íntimo lo forman los hermanos August W. y Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Friedrich Schleiermacher, Ludwig Tieck, Wilhem H. Wackenroder, Bernhardi y A. Ludwig Hülsen. Mantienen amistad y sintonía además de con Schelling y su discípulo Steffens, con Fichte, Franz Xaver von Baader y Johann Ritter[14].

12. "Se presta demasiada poca atención al hecho de que la Ilustración está traspasada por un movimiento dialéctico que le es peculiar, y que en ella, junto con los nuevos dogmatismos, también cabe advertir toda una corriente de duda y escepticismo, de forma que algún estudioso ha podido hablar de la debilidad de la razón en este periodo". GINZO, A.: "Estudio preliminar" de *Los discursos sobre la religión* de F. Schleiermacher, p. XXVIII. El autor señala además la presencia de una sensibilidad prerromántica en la periodo ilustrado y, de otro lado, la asunción y desarrollo de puntos de vista heredados de la Ilustración por parte de Schleiermacher, Schlegel, etc.

13. "La historia de la cultura y muy especialmente la historia de la filosofía ha malinterpretado, en mi opinión radicalmente, estos veinte años [del circulo romántico], dándole una desproporcionada importancia a los grandes filósofos sistemáticos (...), desatendiendo pensadores poco prolíficos o poco depurados técnicamente, muy especialmente esos autores (Goethe, Schiller y los románticos) que son los verdaderos conformadores de la conciencia europea posterior". HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *La conciencia romántica*, p. 22.

14. Sobre la fecha de la formación del grupo no hay unanimidad entre los estudiosos. Se sitúa entre 1795 y 1798. Cfr. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, pp. 43-44.

2. APUNTE BIOGRÁFICO DE SCHLEIERMACHER

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher entra en contacto con el movimiento romántico cuando es un joven que intenta abrirse paso en el ambiente intelectual de su tiempo, mientras ejerce como pastor de la Iglesia reformada en la Charité de Berlín.

Había nacido en Breslau en el año 1768[15]. Su familia –tanto materna como paterna– estaba ligada a los ambientes académicos y eclesiásticos del pietismo prusiano. Su padre, influido por la Ilustración, seguía las corrientes tanto filosóficas como teológicas de su tiempo. Transmitió su amplio interés científico y filosófico-teológico a sus hijos (dos hijos y una hija) en el mismo hogar. La preocupación por proporcionarles los mejores maestros y escuelas, así como los distintos encargos pastorales del padre, motivaron los cambios de ciudad de la familia en los primeros años de la vida de Friedrich Schleiermacher. Desde su infancia su padre fue un interlocutor en sus incursiones en las distintas áreas del conocimiento. Las numerosas cartas que se conservan son un testimonio de esa fluidez en la comunicación intelectual, y también personal, entre padre e hijo. A partir de su salida del seminario de Barby, muestran diferencias de puntos de vista, aunque la confianza y el respeto se mantienen pese a todo.

Especial importancia en los años de adolescencia tiene la educación que recibe entre 1783 y 1787 bajo la piedad y espíritu del pietismo de la *Herrnhut Gemeinde*, primero en el Pädagogium de Niesky y desde 1785 en el seminario de Barby. Son años decisivos en la formación del joven Schleiermacher cuya precocidad intelectual le permite conocer ya varias lenguas clásicas, al tiempo que tener una magnífica preparación en matemáticas, biología, etc. En esos años ha pasado el momento de esplendor del pietismo, ha disminuido su peso en la cultura y sociedad prusiana. Así mientras en Niesky domina un neohumanismo pietista abierto al mundo, en Barby encuentra una teología y una piedad aisladas de la vida intelectual y cultural de la época.

La carencia de enseñanzas científicas y filosóficas en el seminario, unida a una férrea disciplina, propicia que Schleiermacher, como otros alumnos, acceda a espaldas de los profesores a obras y autores censurados, desde los escritos de Goethe a las *Críticas* de Kant. La lectura de los libros del momento y el consiguiente rechazo a la dirección que el seminario

15. SCHLEIERMACHER, F.: *Selbsbiographie vom 10.4.94*. DILTHEY, W.: *Leben Schleiermachers*. BRAUN, O. *Einleitung. Schleiermachers Werke*. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*.

aspiraba a ejercer en sus alumnos, le llevan a abandonar el centro en 1787. De nada han servido los intentos de su padre para suscitar en él la confianza en los conocimientos de la generación anterior. El espíritu de la época ha calado en el joven Schleiermacher de tal modo que perdida la fe antigua, ha crecido su convicción de que el ser humano debe procurar apoyarse sobre todo en sus propias decisiones morales. Con ese ánimo escribe a su padre proponiéndole el cambio a la universidad de Halle. Schleiermacher acusa en su interior el pesar de su padre que no oculta su preocupación, al tiempo que le concede el permiso solicitado. El abismo entre las dos generaciones preanuncia la ruptura con las viejas maneras ilustradas, que se refleja en su vida y en sus escritos de juventud.

En Halle se propone estudiar fundamentalmente teología; también matemáticas, inglés y francés. Sin embargo, la carencia de personalidades académicas en la Facultad de Teología, capaces de sintonizar con la inquietud intelectual y espiritual que domina al joven Schleiermacher, le lleva a concentrar su atención de modo preferente en la filosofía. La Universidad de Halle es en ese momento un bastión de los discípulos de Wolf, cuya figura principal es Eberhard. Era el profesor estrella; "su táctica consistía en utilizar toda la filosofía pasada contra Kant, buscando la refutación de sus afirmaciones en los sistemas precedentes"[16]. Había fundado una revista (*Philosophisches Magazin*) en la que publicaba todos sus ataques a Kant. Cuando Schleiermacher llega, ha salido el primer número de la revista y todas las cuestiones conflictivas están en el candelero.

La presencia de Eberhard y su encendida polémica con la filosofía trascendental consiguen que la filosofía se convierta en la materia preferida de Schleiermacher. Sigue de primera mano la discusión que aquél mantiene con Reinhold. Eberhard le anima a ampliar su conocimiento de las lenguas clásicas (bajo las enseñanzas del filólogo clásico F. A. Wolf), y a traducir algunos libros de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles. Aquí se consolida una relación con la cultura antigua iniciada en Niesky, ahora inspirada por las inquietudes filosóficas y teológicas del momento, que acompaña y enriquece su trabajo a lo largo de toda su vida.

Pese a los esfuerzos de Eberhard, la polémica que mantiene con el kantismo contribuye a destacar las deficiencias del sistema wolfiano que él mismo explica, especialmente las de la teoría del conocimiento. Durante los primeros semestres Schleiermacher completa la lectura de las obras de Kant y pronto toma posiciones respecto a su pensamiento y al sistema que se enseña en Halle. En los primeros trabajos filosóficos que elabora se

16. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, p. 41.

nota la impronta de la filosofía crítica, pero también su parcial adhesión a algunas tesis claves tanto de la filosofía teórica como de la práctica. En el criticismo kantiano reconoce planteamientos acordes con las inquietudes de la época; pero el modo de abordarlas está demasiado marcado por el racionalismo ilustrado. El estudio de los filósofos griegos contribuye decisivamente a la distancia que mantiene con las escuelas filosóficas del momento.

Tras dos años en la universidad, la preocupación de su padre se concentra en su futura profesión; se impone, por tanto, asegurar un medio de vida; por tradición familiar, la carrera eclesiástica parece la opción más razonable. Abandona con pesar Halle y se traslada a Drossen. Durante un año vive en casa de su tío, el pastor Stubenrauch. En su biblioteca encuentra el ambiente, los libros y revistas especializadas que de algún modo reproducen esa atmósfera que favorece el estudio. La preparación del examen preceptivo de teología (materia que le parece un desierto) para incorporarse a la carrera eclesiástica no ocupa por completo ni su tiempo, ni su cabeza. Su dedicación al estudio de Kant, Platón y a la traducción de Aristóteles fragua en varios ensayos filosóficos que tratan fundamentalmente sobre la libertad.

Pasado el primer examen, recibe un puesto en casa de una familia aristócrata, los Dohna, en Schlobitten (Prusia Oriental). Durante los tres años que permanece con ellos (de 1790 a 1793) el joven Schleiermacher, por entonces bastante retraído en sus relaciones sociales, disfruta de una seguridad económica y un ambiente intelectual y humano muy grato donde sus cualidades y madurez son muy apreciados. Allí inicia una amistad con los miembros más jóvenes de la familia que le proporciona confianza y ciertas maneras muy útiles para su posterior vida en la sociedad de Berlín. Además es uno de ellos, Alexander von Dohna, quien le introduce en ese círculo donde afloran las ideas que hasta entonces ha desarrollado en una soledad casi total, si exceptuamos el intercambio epistolar con su amigo de Barby y Halle, Brinkmann, y la docencia y discusiones en casa de los Dohna.

Durante esos años, entre clases y sermones, aprovecha su tiempo para realizar algunos de sus proyectos de Halle, apenas interrumpidos por la breve visita a Königsberg donde conoce a Kant; la figura del anciano filósofo no le impresiona demasiado. Abandona la traducción de los libros 8 y 9 de la *Ética a Nicómaco* (entretanto ha sido publicada una traducción), y reelabora el tratado *Über das höchste Gut*. Se interesa sobre todo por la ética; la discusión con la filosofía práctica kantiana le sirve para perfilar los conceptos fundamentales de la moral. Rechaza tanto la fundación meramente inteligible de la libertad y del deber, como el desprecio

del instinto y el impulso en la determinación de la acción que caracterizan la ética crítica. Su trabajo se concreta en otros dos manuscritos: *Über die Freiheit des Menschen* y *Über den Wert des Lebens*. En ellos trata de restablecer la unidad perdida entre la razón ética y el deseo como factores de toda acción. Recupera el concepto clásico de la responsabilidad de la acción e insiste en la necesaria relación que debe haber entre todas las acciones morales sin la que no parece posible la unidad y realidad del proceso moral. De este modo encara la cuestión del determinismo de la acción que anuncia una fundamentación de la libertad alejada de la propuesta por Kant.

En estos primeros ensayos filosóficos no se reconoce una única influencia en su pensamiento[17]. Como he señalado, las cuestiones éticas dominan por completo su especulación; pero el duro marcaje del magisterio de Eberhard a la filosofía de Kant permite al joven estudioso desarrollar un pensamiento propio y crítico frente a éste desde el co-mienzo de su carrera literaria[18]. Sin el precedente de una teoría del conocimiento propia, expresa la insatisfacción de una generación que no confía en la capacidad de la mera razón para resolver los problemas del ser humano a través de los tratados señalados. En ellos destaca el anhelo por una ética capaz de asegurar la plenitud que todo ser humano busca a través de la acción. Para el joven Schleiermacher esa plenitud no es de ningún modo simplemente racional pues absorbe al hombre por entero. En la ética racionalista no hay sitio para la felicidad, pues se ocupa tan sólo de la coherencia y universalidad de las máximas.

Diferencias de opinión en torno a la Revolución francesa de 1789 y los acontecimientos que la siguieron, así como en el estilo y criterio pedagógico entre el preceptor (y todavía pastor adjunto) y el señor de la casa Dohna precipitan su salida de Schlobitten. En 1793 se traslada a Berlín

17. El estudio introductorio de Meckenstock al primer tomo de la edición crítica de las obras de Schleiermacher aporta una relación completa de los escritos filosóficos desde 1787 hasta 1794. Cfr. MECKENSTOCK, G.: "Historische Einführung", pp. XXXII y ss.

18. Entre los estudiosos del periodo juvenil hay quienes consideran decisiva la influencia del kantismo en los primeros esbozos de su ética. Otros, por el contrario consideran que Kant es un interlocutor inesquivable en ese momento, y en esa medida da el tono del diálogo filosófico; pero, añaden que la contestación de Schleiermacher al criticismo es considerable desde sus primeros manuscritos. En su estudio introductorio a la traducción inglesa del *Über das Höchste Gut*, Froese reconoce en esa obra temprana el uso de un vocabulario asociado a la filosofía crítica, pero considera que sólo para expresar tesis propias. Recoge las numerosas discrepancias y las frecuentes referencias críticas a la filosofía moral kantiana. Apoyándose en la correspondencia de esos años concluye que Schleiermacher ambicionaba la aprobación a sus escritos de su antiguo profesor Eberhard. Cfr. FROESE, H. V.: "Translator's Postscript: an historical and philosophical analysis", pp. 87-88 y 93. Véase también MECKENSTOCK, G.: "Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte", pp. 28 y ss.

para concluir el procedimiento que le habilita como ministro y predicador. Schleiermacher afronta ahora las dificultades de la vida con plena conciencia. Los momentos de felicidad vividos con los Dohna, el gozo de la amistad y la comunidad espiritual entre almas semejantes han avivado un anhelo de plenitud y realización en lo personal e intelectual que es templado por la incertidumbre ante el futuro y la soledad de quien todavía no ha encontrado sus auténticos compañeros de viaje; de un viaje que necesita de ese encuentro para dejar de ser un simple camino de iniciación y maduración personal y entrar a formar parte de toda una generación. Sabe perfectamente que de su decisión y constancia depende en buena parte alcanzar una felicidad que todavía se presenta con rasgos muy difusos. Landsberg será su nuevo destino por dos años y Leibniz, Shaftesbury y Spinoza sus nuevos compañeros intelectuales.

En 1785 Jacobi presentaba la doctrina de Spinoza, difícilmente accesible al público por la falta de ediciones de sus obras, a través de las famosas cartas *Über die Lehre des Spinoza*. Es el inicio de un neospinozismo en el mundo centroeuropeo que influye notablemente en el debate filosófico entre el pensamiento ilustrado de signo kantiano, abanderado por Mendelssohn, y el prerromanticismo de Lessing y del mismo Jacobi. La disputa sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) a propósito de la filosofía de Spinoza presenta una cuestión latente en el ambiente ilustrado que propicia en buena parte el surgimiento de un interés por la religión en los círculos intelectuales. Jacobi defiende que el racionalismo ejemplificado en Spinoza conduce al ateísmo. Pues la razón sin la fundación de la fe es destructiva, aboca en el nihilismo.

Schleiermacher conoce el pensamiento de Spinoza a través de Jacobi; sólo años más tarde puede leer directamente sus obras en la edición que le presta su amiga Henriette Herz. La relación entre lo finito y lo infinito, la multiplicidad y la unidad, el principio de individuación, entre otros, son los temas de los tratados sobre el sistema de Spinoza que elabora entre 1793 y 1796. En la filosofía de Spinoza, por la que manifiesta admiración durante toda su vida, encuentra un modo de especulación teórica que, si bien no comparte, le proporciona un marco filosófico cercano al ideal de unidad en el que apoyar su revisión crítica de la ética.

En 1796 Schleiermacher se traslada a la *Maison de la Charité* de Berlín, una institución hospitalaria dependiente de la autoridad eclesiástica que le había habilitado para el ejercicio pastoral. En esta ciudad encuentra el entorno donde reconoce sus propias inquietudes, donde su visión del mundo fragua y recibe un nombre. Berlín le ofrece el ambiente intelectual y las relaciones sociales donde puede madurar el escritor, el docente y reformador que bulle por aflorar desde sus años de Halle. Incluso el minis-

terio pastoral y los estudios de Teología, que hasta entonces no dejaban de ser sino un medio conocido de asegurarse el sustento y un lugar en la sociedad, son iluminados por la nueva cosmovisión, llegando a ser otro de los campos donde aplica sus ideas y su talante renovador.

Sus amigos Karl Brinkmann y Alexander von Dohna le facilitan el contacto con la vida cultural y el incipiente movimiento romántico en los salones de la burguesía judía de Berlín. Le introducen en el salón de Henriette Herz, esposa del médico y discípulo de Kant, Marcus Herz. Allí se reúnen escritores, diplomáticos, aristócratas, artistas, estudiosos, etc. Entre otros, se encuentran los hermanos Humboldt, Friedrich y Willhem Schlegel, la esposa de éste último, Carolina, Novalis, L. Tieck, Dorotea Veit, etc. El salón de Henriette Herz es el lugar donde cohesiona el grupo de intelectuales románticos del *Sturm und Drang*.

La personalidad de esta mujer responde al ideal goethiano de formación de la individualidad; un ideal que invita al intercambio de ideas y experiencias entre espíritus semejantes y se encarna plenamente en la vida de los círculos intelectuales del Berlín de las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX. En ese ambiente, ya iniciado en la generación anterior, destacan especialmente las figuras de intelectuales judíos como M. Mendelssohn o Marcus Herz, quienes penetrados de la mentalidad ilustrada constituyen un modelo para la creciente burguesía judía que recién se abre al ideal de formación[19]. La sociedad entre intelectuales se forma sin atender a jerarquías, ni a diferencias en el origen social o religioso; simplemente responde al nuevo credo de la *Bildung*.

Schleiermacher pronto se convierte en asiduo del círculo de Henriette y en su amigo de confianza. En su casa forja su amistad con Friedrich Schlegel. Fuertemente impresionado por la personalidad e inteligencia creativa de su nuevo amigo, se deja introducir por él en el mundo del arte y de la poesía. Juntos analizan la visión fichteana de la filosofía de Kant y conciben e inician proyectos editoriales. El más importante de ellos es la traducción de las obras de Platón. Al entusiasmo y admiración que le

19. En una carta que dirige a su hermana Charlotte el 25 de julio de 1798 Schleiermacher describe los círculos intelectuales de Berlín con las siguientes palabras: "Es muy natural que los jóvenes investigadores y los elegantes visiten con diligencia la grandes casas judías de aquí, pues con diferencia son las familias burguesas más ricas aquí las únicas que mantienen la casa abierta y en las que por sus amplias relaciones en todos los países se puede encontrar extraños de todos los estamentos. Quien quiere tratar buena sociedad de un modo libre, se introduce en esas casas, donde naturalmente cada hombre de talento, aunque sean sólo talentos para la vida social, es bien visto y se divierte; pues, mientras los hombres son iniciados muy temprano en los negocios, las mujeres judías saben hablar de todo y usualmente dominan en un alto grado una u otra de las bellas artes". *Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, p. 269.

profesa Schleiermacher, Schlegel corresponde con enorme respeto por su profunda interioridad, por *la moralidad que impregna todo su ser*.

Dilthey considera que la amistad con Schlegel es decisiva para que Schleiermacher se encuentre consigo mismo y despierte a una nueva concepción. Sin embargo, el creciente estudio de sus escritos prerrománticos muestra ya en ellos el elenco de temas y la misma perspectiva al abordarlos, que adopta una forma más madura y cuajada durante el periodo berlinés, pero que en lo sustancial era cosecha propia. Igualmente, la firmeza en su itinerario filosófico y teológico durante su vida académica a lo largo de casi 30 años, frente al corto periodo del círculo romántico, avala esta idea que contrasta con la excesiva importancia que Dilthey concede a esos años en la conocida obra biográfica, *Schleiermachers Leben*.

La figura de Friedrich Schlegel destaca especialmente entre todos los miembros del grupo. Lo atrevido y, al mismo tiempo, brillante de sus ideas se compadece perfectamente con un estilo de vida siempre en el filo que separa el ser considerado un genio o un completo inmoral. Consciente de que la revolución que pretenden realizar exige también un modo expresivo propio, en su novela *Lucinde* ensaya un estilo natural[20]. La fidelidad a la subjetividad que emerge en todas las manifestaciones de la cultura reclama una pureza de estilo, la ausencia de artificios conceptuales, de convenciones muertas. Esa *naturalidad* es en realidad máximamente artificial. Pero, ejemplifica eficazmente el anhelo de unidad del espíritu humano entre los íntimos impulsos y el comportamiento social que también debe ser reflejado en la expresión literaria. Schleiermacher recoge en una carta el consejo de Friedrich Schlegel, animándole a escribir una novela, como él mismo ha hecho, porque sus ideas sobre el amor, la amistad y el matrimonio no se pueden comunicar de otro modo[21].

En el reparto de papeles que parece darse en el círculo romántico, según las cualidades de cada uno, Friedrich Schlegel es el pensador y el teórico, su hermano Willhem es el filólogo y crítico, Tieck es el narrador popular, Novalis el místico esotérico, y Schleiermacher el moralista y teólogo. Los límites entre uno y otro papel son difusos por la misma naturaleza del concepto de actividad creadora que defienden.

La publicación de la revista *Atheneum*, órgano de expresión del movimiento, permite dar a conocer sus ideas reformadoras en el mundo de las artes, de las letras, pero también en los modos sociales y políticos que

20. Schleiermacher refiere en una carta que para algunos lectores el estilo de *Lucinde* es "demasiado natural". Cfr. Carta a H. Herz, 12.3.1799. *Ibidem*, p. 290.

21. Cfr. Carta a H. Herz, 5.7.1799. *Ibidem*, p. 298.

forman su programa de acción. La revista absorbe en buena medida la creatividad de sus promotores; al mismo tiempo les permite ensayar y madurar su poética y su crítica de los modelos literarios y artísticos en base a la nueva concepción del hombre y del mundo que elimine la visión racionalista ilustrada todavía imperante. La polémica y la crítica son el motor de la conciencia romántica.

A través de la participación en el círculo romántico, Schleiermacher intenta dar una forma nueva al mundo de la subjetividad interna, de la individualidad hasta ahora silenciada por la vigencia de categorías generales, fruto de una razón ajena a la historia y sus cambios. Escribe reseñas, artículos, etc, para el *Atheneum*; publica sus primeros libros. En 1799 aparece el libro titulado *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. La recepción de los *Discursos* (*Reden*) es un ejemplo del choque que las ideas y estilo romántico producen en la sociedad ilustrada que los rechaza por escandalosos[22]. Poco más tarde publica *Briefe über die Lucinde* y ya en 1800 *Monologen*. Religión y ética constituyen los temas de su aportación fundamental al intenso periodo de la primera etapa del romanticismo.

La vuelta a la religión como un aspecto fundamental de la existencia humana se consuma con el impulso de las ideas románticas. La experiencia religiosa, sobre todo el sentimiento, es una fuerza decisiva en la recuperación de la unidad perdida entre espíritu y naturaleza, entre inmanencia y trascendencia, en definitiva, entre fe y razón tras el racionalismo ilustrado. Schleiermacher confía en una religión renovadora de la existencia humana capaz de integrar lo escindido dentro del propio interior del hombre, capaz de devolver al ser finito la posibilidad de conectar con el Infinito. Con el tono característico de los escritos románticos, argumenta en los *Discursos* sobre el poder de la religión experimentado en su propia vida: "La religión fue el cuerpo maternal en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo todavía cerrado; en ella respiró mi espíritu antes de que él hubiera encontrado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de las ruinas del pasado; ella permaneció para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes; me condujo a la vida activa; ella me ha enseñado a santi-

22. Frente a la extrañeza que produjo entre el público la forma y contenido de sus primeras publicaciones, sirva como contraste la referencia de Henriette Herz al estilo literario de Schleiermacher: es "el hombre de la forma clásica". *Ibidem*, p. 100.

ficarme a mí mismo con mis virtudes y mis defectos en mi existencia indivisa, y sólo por ella he aprendido la amistad y el amor"[23].

La vinculación del joven Schleiermacher con el círculo romántico no responde simplemente a una afinidad de ideas. Sobre la base de una coincidencia en la crítica de los modos e ideas imperantes en la sociedad ilustrada, la generación romántica aspira a lograr una reconciliación de espíritu y mundo a través del pensamiento y del lenguaje. El círculo romántico le ofrece además un nuevo estilo de vida, unos ideales compartidos en una comunidad real de espíritus semejantes[24]. Allí encuentra los amigos con los que vive momentos de gran sintonía y el trato de una sociedad altamente enriquecedora que son modelo de las condiciones adecuadas para el desarrollo personal y libre del hombre: máxima individualidad en medio de una comunidad de espíritus individuales. Los *Monólogos* denotan ese tono reformador, al tiempo que pretenden ofrecer una mirada en la interioridad del hombre ejerciendo su libertad. Quieren presentar a través de la existencia individual la armonía entre espíritu y mundo, fruto del conocimiento de lo que es el mundo y su dependencia del yo. El hombre, liberado del sometimiento a leyes que son obra suya, puede establecer un intercambio, una comunidad auténtica con sus semejantes.

Pocas figuras de ese periodo tan rico de la cultura alemana, la década de 1790 a 1800, lograron ser "al mismo tiempo y de una manera tan concordante como Schleiermacher, un pensador teórico y práctico, un predicador y un maestro, un ilustrado y un creyente"[25]. Sus amplios intereses intelectuales tienden a formar una unidad, de la misma manera que su personalidad vive unitariamente sus anhelos e inquietudes, su afán de crear y llegar a ser lo que el espíritu de su tiempo considera un hombre culto y libre. No se puede olvidar que ambas cosas están íntimamente ligadas en el mundo germano ya desde la Ilustración.

Este horizonte de renovación humanista adopta ahora unos perfiles propios, pero mantiene una idea fundamental que ha acuñado el espíritu reformador de la Ilustración, a saber, que la nueva sociedad está inseparablemente ligada al nuevo individuo; y viceversa, que la forma común, la racionalidad social es ante todo razón individual. "Para Schleiermacher

23. *Reden*, KGA, I/2, p. 195.

24. En 1798 rechaza un puesto en Schwedt pese a estar mejor remunerado, porque allí "hubiera tenido que despedirme de tanto estudio y mi formación científica hubiera terminado por la distancia de toda ayuda y la falta de trato literario". Carta a su hermana Charlotte de 25.7.1798. *Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, p. 268.

25. VIERHAUS, R.: "Schleiermachers Stellung in der deutschen Bildungsgeschichte", p. 6.

una sociabilidad libre era un producto de la formación (*Bildung*) como un logro propio y de la interacción de los participantes en el trato formativo"[26]. De ahí su urgencia por educar a sus feligreses a través de los sermones dominicales, y a sus lectores con el tono enfático y directo de sus primeras publicaciones. Este impulso se detecta especialmente en la primera obra que ofrece al público interesado. En cierto modo los *Reden* no parecen partir de su tema, la religión, sino de dos conceptos fundamentales: arte y formación individual. Para Schleiermacher la religión ocupa un lugar intermedio entre la praxis y la especulación como en Kant el arte: la religión es sentido y gusto por lo Infinito[27]. Todo ello permite concluir que la experiencia de esos años, breve y no exenta de dificultades y decepciones, impregna su concepción de la sociedad y del matrimonio; también se refleja en sus ideas pedagógicas.

Hemos mencionado el proyecto de traducción y publicación de los diálogos de Platón que conciben Friedrich Schlegel y Schleiermacher. La separación física y cierta falta de sintonía entre ambos, que se hará más notable conforme sus vidas adquieran perfiles distintos de acuerdo con sus decisiones y circunstancias, dificultan la ejecución del plan de aparición de los libros. Schleiermacher asume la tarea y la lleva a cabo en solitario a lo largo de su vida. El primer volumen aparece en 1804 y el último, lo prepara en 1828. La admiración que siente por Platón, sin ser realmente un pensador platónico, se percibe en los conceptos, puntos de vista y argumentos que toma de su pensamiento para exponer, clarificar o discutir los problemas de sus colegas idealistas. Si en los *Discursos* y en los *Monólogos* la influencia es clara, en la ética, dialéctica y hermenéutica, la impronta griega es casi una seña de identidad frente a la potencia de la filosofía del idealismo.

La convivencia estrecha entre los miembros del salón de Henriette, que daba tanto que hablar en la sociedad berlinesa y fue motivo de chistes y chanzas públicas, termina de un modo algo abrupto. No sólo Schlegel abandona Berlín dando un giro a su vida y convicciones que sus amigos no comparten plenamente; también Schleiermacher se ve forzado por diversas razones a dejar su puesto en la Charité y trasladarse a Stolpe en 1802. Pese al aislamiento y a la añoranza de los amigos se aplica con intensidad a la traducción de Platón y prepara un libro que publica en 1803 bajo el título *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*.

26. *Ibidem*, p. 14.

27. *Reden*, KGA, I/2, p. 212. Por ello, parece fundado el reproche de que su filosofía de la religión es esteticismo. Cfr. LEHNERER, Th.: "*Kunst und Bildung: zu Schleiermachers Reden über die Religion*", p. 192.

Dos años después un nuevo puesto pastoral le acerca a Halle donde es nombrado profesor extraordinario de teología y filosofía.

En la Universidad de Halle inicia su vida docente en la que encauza buena parte de sus inquietudes personales y su afán pedagógico; además, se asegura una dedicación al estudio que difícilmente hubiera podido tener en otros trabajos. Dicta sus primeras lecciones de ética y de hermenéutica. Sus apuntes de clase ofrecen ya una idea bastante precisa de la importancia que estas disciplinas han de tener en el conjunto de su pensamiento. Hace amistad con un discípulo y amigo de Schelling: el científico Heinrich Steffens que ha aplicado a su campo especial, la geología y mineralogía, el procedimiento deductivo de las ciencias propuesto por aquél. Schleiermacher, que conoce las obras de Schelling desde hace ya unos años, considera que su pensamiento es un complemento para la ética que está desarrollando.

El período de madurez en la obra filosófica y teológica de Schleiermacher se inicia con su salida de Halle y los acontecimientos biográficos e históricos de esos años. En 1806 los ejércitos franceses de Napoleón ocupan la ciudad de Halle y cierran la universidad. Un año después Schleiermacher está instalado en Berlín donde participa activamente en la fundación de su universidad en 1810; fue el primer decano de la Facultad de Teología[28]. Con su trabajo en la universidad y el nombramiento como predicador en una parroquia berlinesa terminan las preocupaciones económicas que hasta entonces le habían acuciado. Además, en 1809 se casa con la viuda de un amigo y comienza una vida familiar que había sido uno de sus más profundos anhelos.

En Berlín Schleiermacher completa su pensamiento teológico y filosófico; su docencia en la universidad y el trabajo pastoral pronto le proporcionan un nombre en la sociedad berlinesa. Colabora en la administración educativa del estado donde pone en juego sus teorías pedagógicas y su ideal de comunidad. Crítico con la organización eclesial y seguido con cierta sospecha en sus tesis teológicas que culminan en su obra *Der christliche Glaube* (1822) es sin duda una figura decisiva en la transformación eclesial y teológica del Protestantismo en el siglo XIX[29].

Su magisterio en las Facultades de Filosofía y Teología y su posición en la Real Academia de las Ciencias le permiten conocer las ideas filosóficas que animan la vida académica alemana. Dialoga con las grandes

28. Cfr. WEILAND, J. S.: "Schleiermacher und die Gründung der berliner Universität", p. 145.

29. Esta obra fue criticada duramente. Las objeciones a las relaciones entre sentimiento y fe cristiana, entre conciencia de la divinidad y doctrina revelada advierten ya una influencia negativa de las tesis de Schleiermacher en cuestiones centrales de la teología cristiana.

figuras del momento al mismo tiempo que elabora su sistema del saber. Aunque parece que frena cuanto puede el nombramiento de Hegel como profesor de la Universidad de Berlín, desde 1818 comparte éxito y alumnos con él. No se influyen mutuamente; en ese momento los dos tienen ya un pensamiento maduro con claras divergencias que, sin embargo, coincide en la necesidad de corregir el trabajo de Kant construyendo un sistema capaz de reconciliar razón y mundo.

Schleiermacher impide que Hegel sea aceptado en la Academia de la Ciencias porque considera que su filosofía es una forma de despotismo. Tenía la sospecha de imperialismo de la filosofía especulativa. Hegel, en cambio, le reprocha ser poco crítico con Kant al aceptar la reducción del conocimiento al reino de objetos finitos y luego buscar ir más allá de esa reducción al nivel de la intuición y del sentimiento[30]. Las clases de uno y otro, sobre todo las lecciones sobre dialéctica, se convierten en un campo de disputa verbal en la que los alumnos dividen por igual sus preferencias. Las tesis de Schleiermacher son un obstáculo significativo en el desarrollo de la escuela hegeliana. Refuta tanto la idea de autoconciencia de Fichte, como la identidad de pensar y ser de Hegel. Aunque estamos familiarizados con la revuelta del tardío XIX contra Hegel, ese rechazo fue anticipado, si no precipitado, durante su vida y en su propia universidad por un profesor de teología[31].

De sus trabajos filosóficos de esos años quedan manuscritos, apuntes de clase y algún texto en preparación para ser publicado. La heterogeneidad de los textos, así como el hecho de que muchas veces son meras anotaciones de ideas que expone en clase han dado pie a controversias sobre su unidad y orden expositivo. Esto se nota especialmente en las lecciones sobre hermenéutica y dialéctica. Sus ideas eran conocidas fundamentalmente por las clases, las discusiones a través de los discípulos y colegas y las conferencias en la Academia de las Ciencias. En los manuscritos y apuntes que utiliza para sus clases de ética, dialéctica y hermenéutica están las ideas fundamentales de su pensamiento filosófico. Incluyen además anotaciones y observaciones que reflejan una maduración de las tesis que explica repetidamente. En lo sustancial, Schleiermacher mantiene el mismo esquema en cada una de sus disciplinas. Los textos de 1812/13 sobre ética contienen la exposición casi definitiva de esta ciencia. El compendio del curso de 1809/10 sobre hermenéutica esboza la teoría general que desarrolla en 1819. Imparte la dialéctica por primera vez en 1811. Las lecciones de ese año junto a las del curso de 1814 enriquecen

30. Cfr. CROUTER, R.: "Hegel and Schleiermacher at Berlin: A many-sided debate", pp. 35-37.
31. Cfr. *Ibidem*, p. 40.

notablemente las otras disciplinas dando lugar a referencias entre ellas que sugieren la necesidad de estudiarlas conjuntamente para poder entender sus principios respectivos. Desarrolla el sistema del saber en base a un concepto de ciencia capaz de integrar la teología en el organigrama del saber, al mismo tiempo que permite mantener las peculiaridades propias de cada disciplina. Ética y filosofía de la naturaleza ejercen una doble capitalidad en el sistema cuya justificación última queda en manos de la dialéctica.

No abandona sus trabajos filológicos; al contrario, como estudioso del mundo antiguo, sus lecciones sobre hermenéutica constituyen un permanente foco de atención por la novedad de sus tesis sobre el concepto de comprender (*Verstehen*), así como por sus observaciones historiográficas para la interpretación del Nuevo Testamento o de los filósofos griegos. En sus conferencias y notas se encuentran también espléndidos desarrollos de sus ideas sobre estética, pedagogía y psicología. Cuando muere en 1834 está en plena actividad intelectual; entre otras cosas, prepara una edición sobre la dialéctica cuya introducción ofrece una síntesis de su concepción del pensamiento y del lenguaje por la que difícilmente se puede encuadrar a Schleiermacher en el marco del idealismo.

3. La recepción del pensamiento de Schleiermacher

La repercusión del pensamiento de Schleiermacher ha sido distinta según se trate de sus trabajos teológicos, filosóficos o filológicos, por mencionar los más relevantes. Pudo disfrutar de prestigio y reconocimiento en vida tanto en el terreno académico e intelectual como en el social, a través también de la política educativa berlinesa que siguió algunas de sus teorías pedagógicas. Su posición e influencia entre sus colegas de las Facultades de Teología y de Filosofía están condicionadas, de un lado, por las discrepancias sobre teología dogmática y eclesiología que mantiene con otros teólogos y autoridades eclesiásticas; de otro, por su enfrentamiento con la escuela hegeliana. Su pensamiento no siempre fue bien comprendido. En ocasiones, la dificultad procedía de que sus trabajos teológicos y sus obras más filosóficas no respondían plenamente a lo que esperaba el público al que iban dirigidos, que en muchos casos no reconoció los principios por los que concede prioridad al sentimiento en la vida de fe o se opone a buena parte de las tesis idealistas. Posteriormente,

la falta de publicaciones filosóficas impide la transmisión de sus ideas que termina en la generación de sus discípulos y alumnos (estos estudiaban en su mayoría teología). Tras su muerte se prepara una edición de sus obras completas que no incluye los numerosos textos elaborados para la docencia. Su pensamiento filosófico maduro está escasamente representado por los breves ensayos que habían aparecido publicados; en su mayor parte son fruto de conferencias dictadas en la Academia de las Ciencias de Berlín. La amplitud y extensión de los textos inéditos despertó el interés de los estudiosos de su pensamiento. Los primeros en ser recopilados parcialmente fueron los textos de hermenéutica, gracias a su discípulo Lücke. Precisamente las ediciones de sus textos sobre ética y dialéctica, aunque parciales y escasas, en los más de 150 años que nos separan de su muerte, han contribuido decisivamente a que podamos hablar de diversas etapas en la recepción de su pensamiento[32].

Gunter Scholtz en su trabajo *Die Philosophie Schleiermachers*, –siguiendo a Graby– menciona cuatro periodos en la recepción e interpretación de su pensamiento que van desde su participación en la discusión filosófica de su época, fuertemente dirigida por la escuela hegeliana, el lanzamiento de su figura por parte de Dilthey y la aplicación de sus ideas en la teología posterior a la primera guerra mundial, hasta el creciente renacimiento de la investigación sobre su pensamiento en las últimas décadas[33].

Probablemente el cambio de tono en el panorama filosófico que se produce tras la muerte de Hegel es la razón del desinterés especulativo por la ética y dialéctica de Schleiermacher; su obra propiamente filosófica está en diálogo con la filosofía idealista, que en ese momento parece completamente superada. Su pensamiento teológico, y por ende la dialéctica, es criticado según la adscripción que reciba, bien por ser demasiado hegeliano, spinozista, empirista, etc.

La generación heredera del romanticismo ha reconocido el horizonte antropológico desde el que se calibra cada sistema, cada propuesta científica. Queda únicamente abandonar la fundamentación metafísica, denostada por abstracta. Se impone una antropología empírica cuyo punto de partida sea el hombre que vive y que siente.

Feuerbach interpreta en esos términos los conceptos centrales del pensamiento de Schleiermacher. Su concepto de religión se convierte en el

32. En 1978 comenzó la edición crítica de las obras de Schleiermacher a cargo de M. J. Birkner. Cfr. GINZO, A.: "En torno a la nueva edición de Schleiermacher", pp. 447 y ss.

33. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 9.

instrumento de una crítica a la religión. De la central posición que ocupa el sentimiento en la religión concluye que su esencia es algo meramente subjetivo; un extrañamiento de la propia idea de humanidad cuya función se revela en la medida en que se abandona el tono especulativo y trascendente de la filosofía idealista. El giro antropológico que introduce Feuerbach en la filosofía del XIX, pretendiendo ser una despedida del sistema del idealismo, se sirve, sin embargo, consciente o inconscientemente, de los medios teóricos que la filosofía de la identidad de Schleiermacher toma críticamente de ese mismo idealismo[34].

La ética, en cambio, tiene mejor fortuna. Otro discípulo de Schleiermacher, Franz Vorländer, toma en serio sus tesis y las utiliza para elaborar su propio sistema moral. En 1848 la Academia danesa de las ciencias abrió un concurso de trabajos filosóficos bajo el lema: *Quid in ethica philosophica excolenda et adornanda a Schleiermachero praestitum et effectum sit, disquiratur, exponatur et ad subtilem crisim vocetur.* Vorländer en el prólogo al trabajo con el que ganó el premio de la Academia danesa, ofrece una visión del lugar que ocupa el pensamiento de Schleiermacher entre sus colegas. Menciona la dificultad de la tarea de estudiar críticamente la ética, acrecentada por la desproporción entre los escritos publicados por el pensador y la cantidad de textos manuscritos y apuntes de clase que de ningún modo forman un todo claro y determinado. Se lamenta de que el pensamiento de Schleiermacher, desconocido para el gran público, es considerado hijo de la filosofía de Schelling o Fichte y, por tanto, se piensa que como ellos está superado[35]. Además, la mayor parte de los discípulos de Schleiermacher en sus clases y monografías abordan la ética y su sistema filosófico sólo parcialmente. Todas estas circunstancias en torno a su pensamiento fueron propiciadas en cierto modo por el mismo Schleiermacher al querer hacer filosofía y teología separadamente y, sin embargo, aspirar a una exposición armónica de ambas.

Vorländer presenta la ética como una filosofía de la vida, a diferencia de la interpretación idealista alentada por otros discípulos de Schleiermacher. "Como la doctrina moral filosófica tiene su punto de partida en la personalidad de Sócrates, así vemos los progresos de la misma en el progreso de la vida moral, de modo preferente unido al esfuerzo de personalidades individuales. (...) Si Schleiermacher aparece en su pensamiento y acción como una individualidad muy marcada, igualmente esto indica una importante fuerza y originalidad de su espíritu. Ya en sus *Discursos sobre*

34. Cfr. ARNDT, A.: "Friedrich Schleiermacher. Erfahrung und Reflexion", p. 93.
35. Cfr. VORLÄNDER, F.: *Schleiermachers Sittenlehre*, pp. 1-2.

la religión y en los *Monólogos* se expone una segura precedencia (*Ursprünglichkeit*) de la vida moral y religiosa"[36].

La monografía de Vorländer tiene un interés especial porque contribuye decisivamente a distanciar el pensamiento de Schleiermacher de la tradición especulativa moderna. Establece una estrecha vinculación entre el desarrollo de su doctrina y su itinerario vital; la vida de Schleiermacher es el campo de pruebas de sus tesis, que son formuladas con la seguridad de quien conoce íntimamente aquello de lo que está hablando. Vorländer hace hincapié en la etapa del círculo romántico, clave en la formación de su personalidad y, con todo ello, constituye un precedente de la interpretación que años después propone Dilthey. Paradójicamente un discípulo de Schleiermacher, convencido de lo acertado de su doctrina, es quien inaugura una exposición de su pensamiento ligada estrechamente a aspectos biográficos.

Años más tarde, Dilthey con la publicación de su obra *Schleiermachers Leben* y Haym con *Die romantische Schule,* contribuyen a la adscripción de Schleiermacher al movimiento romántico. Como es sabido, la biografía de Dilthey ha tenido un enorme peso en la historia de la recepción filosófica de nuestro pensador. No sólo por la interpretación de su pensamiento que propone, sino porque sus tesis principales aparecen supeditadas a las alegrías y sinsabores de una vida, que según Dilthey, realiza plenamente los anhelos del romanticismo. Se ha reprochado con frecuencia a Dilthey haber menospreciado la filosofía de Schleiermacher al convertir su pensamiento en el resultado de diferentes factores personales e históricos. Con ello, el producto más genuino –aunque tardío– del romanticismo, la filosofía de la vida, habría conseguido absorber la figura de uno de sus progenitores. En ese caso su filosofía es tan sólo una manifestación al servicio del decurso de la vida, tal como Dilthey sostiene; no tiene interés medirla con otros autores si no es para reconocer la cadena de influencias, pues al final, la verdad o consistencia de las ideas se decide en términos no racionales. Dilthey parece no conceder peso propio a las concepciones científicas que contienen estos trabajos; únicamente sirven para la comprensión de la personalidad del joven Schleiermacher. Considera que "la filosofía de Kant puede ser entendida completamente sin ocuparse de cerca de su persona y su vida; el significado de Schleiermacher, su concepción del mundo y su obra necesitan para su comprensión profunda de la visión biográfica"[37].

36. VORLÄNDER, F.: *Schleiermachers Sittenlehre*, p. 66.

37. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, p. 5. Cfr. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, p. 296.

Actualmente es muy discutida la visión sobre su pensamiento filosófico que Dilthey acuñó y consiguió mantener en exclusiva durante décadas. Ciertamente la obra se titula *Vida de Schleiermacher*. Como es sabido, Dilthey está interesado en un paradigma metódico para las ciencias del espíritu, especialmente para la historia; la vida de Schleiermacher es el ejemplo del modelo biográfico, de la unidad efectiva entre el individuo y la totalidad que le rodea; unidad que metódicamente opera de antemano, a saber, en la medida que se ha elegido un período y una situación histórica como los que identifican todo el conjunto de acontecimientos de una vida. En este caso, como hemos señalado, se trata de los años comprendidos entre 1796 y 1803.

En ese período, Schleiermacher habría esbozado los conceptos de la ética y su teoría del espíritu en respuesta a las cuestiones antropológicas que preocupan al movimiento romántico; esto los hace especialmente adecuados al pensamiento de Dilthey, que oscila entre un vitalismo historicista y una crítica de la razón histórica como teoría de la cultura. Sin embargo, en relación con la filosofía de Schleiermacher, Dilthey no tiene suficientemente en cuenta que las raíces de su pensamiento ético y antropológico están en la lectura crítica y en los comentarios a la filosofía de Aristóteles y de Kant de su época de estudiante. De la misma manera es preciso señalar que las ideas que expone en sus primeros trabajos reciben su verdadera significación y alcance desde el sistema del saber que incluye las lecciones de ética, la dialéctica y, en cierto modo, la teología. Es totalmente ajeno a su pensamiento una concepción del saber que no esté orientada a la verdad y una exposición de la existencia humana completamente vertida en la exterioridad temporal.

Como es sabido, Dilthey consigue imponer una visión de la obra de Schleiermacher en la que éste es presentado como un precedente de lo que considera una tarea filosófica ineludible: fundamentar las ciencias del espíritu. La eficacia metodológica que reconoce en el concepto del comprender (*Verstehen*) determina la tenaz adscripción del pensamiento de Schleiermacher a la historia de la hermenéutica contemporánea, hasta el punto de reducir su relevancia filosófica únicamente a esta disciplina. Aunque su contribución directa al movimiento romántico –*Sturm und Drang*– se ciñó más a la filosofía de la religión que a la ética, Dilthey rescata su teoría hermenéutica y la combina con la concepción romántica de la existencia humana, que él mismo considera que está sostenida por una única categoría: la vida. Todo ello, a los ojos de Dilthey, supone una auténtica novedad en la filosofía, de la que cabe sacar enseñanzas para las ciencias del espíritu, por un lado, y para el pensamiento en época de crisis, por otro. El comprender es un instrumento metódico, en la medida en que

refleja el dinamismo vital en que consiste lo psíquico. La vigencia a lo largo de varias décadas de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y su peculiar prosecución en la hermenéutica filosófica, han mantenido la figura de Schleiermacher casi exclusivamente dentro de los límites que estableció Dilthey: su aportación a la génesis de la hermenéutica contemporánea.

En los estudios que siguen la línea marcada por Dilthey, se impone esa misma interpretación de Schleiermacher que destaca aquellos aspectos que efectivamente comparte con sus compañeros del círculo de Berlín, y centra la atención en las obras del primer periodo berlinés que abarca desde 1796 hasta 1803[38]. Ocurre entonces algo singular. Mientras que su figura histórica adquiere un claro contorno en la segunda y definitiva estancia en Berlín como profesor de su universidad recién fundada, su pensamiento es considerado por estos estudios ya maduro en el período anterior, un período de juventud. Sin embargo, en su etapa docente desarrolla su sistema filosófico propiamente dicho, y define los términos adecuados a éste. En definitiva, formula en un discurso plenamente filosófico las intuiciones e ideas defendidas hasta entonces en escritos de tono programático.

La falta de publicaciones preparadas por el propio Schleiermacher no parece razón suficiente para disculpar la poca atención dedicada a su obra filosófica de madurez. Una atención que hubiera permitido mostrar con nitidez el peso y alcance que su pensamiento tuvo en el Berlín de Hegel y Schelling. El impulso romántico de sus primeros escritos es templado con el esfuerzo por responder a los problemas filosóficos heredados de la filosofía trascendental. En sus lecciones sobre ética y dialéctica abre otro modo de pensar, que se reconoce también en la argumentación de sus escritos sobre hermenéutica, estética o pedagogía; elabora una concepción unitaria del espíritu con la que se distancia de las coordenadas del idealismo y anticipa buena parte de las críticas que éste recibe más tarde. Pese a esto, también en los trabajos sobre el movimiento romántico aparecidos en este siglo, el pensamiento filosófico de Schleiermacher ocupa un lugar secundario ante el dominio de la teoría y crítica artístico-literaria en la configuración intelectual de este movimiento.

Por otra parte, las ediciones (aunque a veces incompletas) y traducciones de sus manuscritos aparecidas en las últimas décadas han permitido un mejor conocimiento de su obra en la que destaca el papel central de la

38. Por el contrario, Nowak considera que en Dilthey y en Haym hay una inclinación formada a interpretar la obra del joven Schleiermacher como de transición. Cfr. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, p. 296.

ética y la dialéctica en el desarrollo de los ejes de su filosofía, frente a la tesis de Dilthey que privilegia su teoría hermenéutica. De sobra es conocida la relevancia que tiene el método hermenéutico en su propio itinerario intelectual. Por eso Schleiermacher sigue siendo un punto de referencia en la historia de la investigación metodológica de las ciencias histórico-filológicas[39]. Estudios recientes destacan que su hermenéutica significa sólo un método; un método universal porque depende de las tesis de la ética y la dialéctica[40]. Situar la teoría general de la hermenéutica en su lugar, dentro del sistema del saber, no sólo permite entender mejor la historia de la crítica a la modernidad, sino sobre todo sirve a la misma hermenéutica filosófica. En la medida en que ésta considera que arranca de Schleiermacher, en los límites de su teoría general puede encontrar claves para la resolución de dificultades en la argumentación o, sencillamente, puede recuperar una visión menos estereotipada de la cuestión hermenéutica.

A lo largo de este siglo y en medio de la *Kulturkrisis,* la ética ha despertado el interés de distintos autores que han destacado su relevancia como teoría de la cultura. La edición de las lecciones de la dialéctica en 1901 preparada por Halpern, discípulo de Dilthey, y la posterior de Odebrecht no consiguen, sin embargo, recuperar plenamente su pensamiento para la discusión filosófica. Buena parte de los trabajos sobre Schleiermacher aparecidos en las últimas décadas están al servicio del esclarecimiento de su teología, aunque estudien la ética o la dialéctica.

La obra de M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, representa una interesante excepción a la tónica señalada. En el marco de los problemas y diferencias entre el estructuralismo y la hermenéutica existencialista, Frank propone el concepto de sujeto que resulta de la dialéctica y la doctrina de la fe de Schleiermacher como síntesis en términos conscientes de lo general y lo individual. Su pensamiento ofrece una salida a la antinomia entre subjetividad y estructura. Pues la generalidad de la estructura significativa sólo opera como tal a través de la apropiación innovadora del individuo. Schleiermacher entiende el pensamiento en términos lingüísticos, evitando así los problemas de las filosofías egológicas.

39. Véase, entre otros, los trabajos de H.G. Gadamer, P. Szondi y G. Vattimo mencionados en la bibliografía.

40. "El desarrollo del espíritu y sus fundamentos se encuentran totalmente en la ética y en la dialéctica, mientras que la hermenéutica es sobre todo un método". BERNER, CH.: *La philosophie de Schleiermacher*, p. 9. Entre otros también: GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*; SCHOLTZ, G.: *Ethik und Hermeneutik*; LAKS, A./ NESCHKE-HENSCHKE, A.: (Eds.), *La naissance du paradigme herméneutique*.

En los últimos quince años, junto a la edición de las lecciones de ética, dialéctica, hermenéutica y estética, se han publicado varias monografías que revelan un creciente interés por la filosofía de Schleiermacher[41].

4. SCHLEIERMACHER: UN PENSADOR POSTKANTIANO

Tras este breve repaso por la historia de la recepción del pensamiento de Schleiermacher es conveniente terminar donde comenzó este capítulo: en la herencia filosófica que deja Kant; bien sea para completar el planteamiento crítico, bien para corregirlo o rechazarlo, la figura del filósofo alemán más influyente del siglo XVIII proyecta su sombra sobre el pensamiento y la cultura del XIX. La teoría del espíritu y el consiguiente despliegue de la libertad en los ámbitos en los que el mundo humano se distingue de manera propia son tareas que quedan en manos de la generación de Schleiermacher. Sin perder de vista el carácter metafísico con el que debe abordarse estas cuestiones, Schleiermacher se esfuerza también en consumar la revolución copernicana llevándola donde Kant no llega. Para reconocer el impulso emancipador en la religión, la moral, la educación o la comunicación lingüística considera preciso rehacer el camino crítico de modo que sea realmente andadero[42].

Se puede concluir del itinerario vital de Schleiermacher que la percepción del signo de los problemas filosóficos así como de la transformación que el criticismo ha operado en la sociedad ilustrada germana es un factor fundamental en la formación de su personalidad. Como hemos visto, constituye además la fuente de las cuestiones que aborda en sus primeros trabajos. Por otro lado, la continuidad con los problemas de la generación siguiente a Kant aporta el criterio más seguro para entender la primera recepción del pensamiento de Schleiermacher, a saber, la de sus contemporáneos. Una recepción que como se muestra al hilo de su concepción filosófica se transforma en un diálogo permanente con otros pensadores que alimenta su reflexión filosófica hasta el final de su vida.

41. Mientras corregía las últimas pruebas de este libro, ha llegado a mis manos el primer estudio sobre Schleiermacher publicado en España: IRUZQUIZA, I.: *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998.

42. Kant termina la *Crítica de la Razón pura* animando al lector a convertir el sendero crítico en camino real y conseguir dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber. Cfr. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 856/ B 884.

Si antes mencionaba la aplicación con la que los pensadores románticos llevan a cabo el encargo kantiano de convertir en camino real los principios de la filosofía de la subjetividad trascendental, todos los pasos se pueden reducir al de un único saber: la metafísica del espíritu y su ciencia todavía infravalorada, la antropología[43]. Bien sea en la ética, bien en las lecciones de dialéctica o bien en la hermenéutica, Schleiermacher está pensando siempre un mismo problema, a saber, el de ser hombre. Comparte el sentir de aquella afirmación por la que todas las disciplinas filosóficas, la metafísica, la ética y la religión se resumen en una sola pregunta ¿qué es el hombre?[44].

El giro moderno se completa y hace posible un nuevo sistema del saber: en todas las ciencias debe dominar la realización de la idea de hombre. En cada una se escenifica el mismo drama: el de la subjetividad que se ve forzada a salir a la dispersión y multiplicidad para ser ella, para lograr su identidad. La naturaleza, el mundo histórico, las formas sociales, y, sobre todo, nuestro saber deben ser examinados a la luz de la espontaneidad del espíritu. De este modo tal vez se pueda recuperar la unidad perdida entre razón y naturaleza, entre espíritu y mundo. Urge responder a la pregunta qué es el hombre. Para ello, no basta la sola especulación; es preciso incorporar a ésta las ciencias empíricas que estudian los modos en que se manifiesta el ser del hombre.

En consonancia con esta tarea se impone la ampliación de la noción de sujeto de la filosofía trascendental y la preferencia por el concepto de espíritu. Las primeras publicaciones de Schleiermacher presentan una individualidad que en todas sus facetas está en tensión hacia sí misma, que *se nota* a través de sus actos. Sin abandonar del todo las ganancias de la subjetividad kantiana, su concepto de espíritu implica, por un lado, la salida del sujeto del confinamiento de la conciencia trascendental en la medida en que es esencialmente expresivo; por otro, y en relación directa con lo anterior, el espíritu que se revela expresivamente existe individualmente.

La legalidad de la naturaleza y la de la libertad revelan la diversidad operativa que corresponde a todo sujeto. De donde se concluye también que se manifiesta diversamente, sin ser él plenamente manifestación. La espontaneidad creadora, que la ciencia significa de modo propio y la moralidad kantiana pretende mostrar trascendentalmente, se *siente* armónica y finalizada en sí misma precisamente en relación con la belleza;

43. Cfr. DECHER, F./ HENNIGFELD, J.: *Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, p. 12.

44. Cfr. KANT, I.: *Einleitung in der Logik*, AK, IX, p. 25.

igualmente es origen de las obras artísticas, de las instituciones sociales y de la historia. El impulso creativo, tan destacado en el romanticismo, se entiende como el mejor reflejo de una subjetividad emancipada o libre a la que no se impone reglas, sino que –como se ha mostrado en el orden gnoseológico y en el moral con correcciones– es ella misma origen de reglas, origen de sentido. Esta subjetividad que desborda los límites de su aplicación a objetos de experiencia y de la incondicionalidad del obrar moral permite entender todas las acciones, el dinamismo de la vida en toda su amplitud como expresión de la libertad y autonomía frente a los cánones de las concepciones morales y estéticas al uso.

En los productos de la actividad creadora aparece una armonía entre su dimensión sensible y el sentido o la inteligibilidad que constituye su razón de ser. En los *productos* culturales el dualismo de mundo inteligible o libertad y mundo sensible o naturaleza no se reconoce como escisión; más bien es inherente al poder creador del hombre porque sus obras son expresión de sí mismo: sensibles por un lado, pero inconsistentes sin la subjetividad a la que remiten (y sin la comprensión del observador). Son un ejemplo de la concurrencia de un carácter sensible y otro carácter inteligible; pero no a la manera de dos causas paralelas de un único fenómeno. El hecho "artístico", creativo, se da precisamente por la intervención de ambos caracteres. La espontaneidad es creadora si se realiza efectivamente algo. Lo efectuado como tal no es espontáneo, pero tampoco es pura pasividad, algo terminado y sometido a las leyes de la materia. Al contrario, como producto de la acción creadora es su mediación sensible, su manifestación. Las obras del espíritu no son propiamente fenómenos unidos a otros fenómenos, sino configuraciones del sentido que pueden ser comprendidas y apropiadas por otras subjetividades. A través de la acción (siempre creadora en un sentido amplio) el espíritu humano no sólo se manifiesta, sino que además comunica su ser.

El acto creador por antonomasia es aquél por el que deviene el yo. El esquema presente en la creación artística, en realidad, opera en toda acción humana configuradora de la realidad histórico-cultural, es decir, de las objetivaciones que conforman el mundo. El sentido de las creaciones humanas necesariamente revierte en el hombre, pues en ellas se busca como en su imagen; pierden su naturaleza propia si su sentido, el que su autor les dio, no es comprendido, no es reconocido por una subjetividad semejante. De esta manera, la comunicación entre espíritus igualmente libres se constituye en el ideal de sociabilidad, porque responde a la completa donación de quien se posee como ser libre a través de la acción.

De acuerdo con esto, la ética y la hermenéutica según Schleiermacher se abren a un ámbito de realidades cuya estructura esencial es la

indisolubilidad de lo sensible y lo inteligible; porque sus objetos no son fenómenos que permiten la consideración –aunque sea ilusoria– de lo real en sí, sino que son exteriorización o manifestación de una interioridad, de una subjetividad. La noción de fenómeno de la filosofía crítica todavía respeta de alguna manera el esfuerzo del racionalismo por justificar la afirmación de la realidad en sí. Para el joven Schleiermacher el problema cartesiano del paso del pensar al mundo exterior se resuelve únicamente devolviendo ambos a su fundamento común situado en el límite del pensar[45].

Siguiendo el dinamismo del espíritu libre y espontáneo toda obra humana lleva el sello de su origen. Es posible hacerse con esas obras o creaciones, comprenderlas en su *verdad* (comprender el sentido), sólo desde el principio que las origina. Esa vuelta al espíritu creador cuando no está presente (el caso de obras o acontecimientos producidos en el pasado) supone *recrear*: únicamente así una interpretación es verdadera comparecencia de sentido. El espíritu que creó y el espíritu que recrea son ambos libres y fundamento, por tanto, de su propia acción; en ellos hay que buscar la razón de verdad, de universalidad de la interpretación. En su proceder estará la clave de ese modo de conocer. Nuevamente aparece el marchamo moderno: si tiene que haber universalidad y verdad, es preciso que haya reglas; y, si hay reglas, éstas tienen que proceder de la subjetividad. La interpretación o comprensión del sentido de una obra reclama una teoría universal por tener su fundamento en la condición esencialmente libre e histórica de una subjetividad retardada sobre su identidad. La potencia creadora del espíritu humano, reflejada especialmente en las formas culturales, es signo tanto de su libertad como de un autoconocimiento deficiente.

Schleiermacher muestra una subjetividad que ya no es aséptica, y atemporal, sino que por su libertad y espontaneidad aparece y se manifiesta real, histórica y culturalmente. En ello estriba la moralidad humana, a saber, en que uno de los elementos por los que se constituye el espíritu individual es la acción expresiva. Dilthey señala que Schleiermacher es uno de los pocos autores que se toma en serio la exposición kantiana de la moral[46]. Tal vez habría que corregir esa afirmación, pues lo que asume sin titubeos de la filosofía crítica es la primacía de la dimensión ética de un *ich-denke*, definido en términos de libertad y espontaneidad, cuyo operar es una *acción*. La ciencia ética en sentido estricto deberá corroborar esta concepción de la subjetividad. Schleiermacher percibe que la doctrina

45. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 53.
46. Cfr. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, p. 130.

moral kantiana no sirve plenamente a los intereses de un sujeto esencialmente libre e individual.

Por ello destaca el valor del sentimiento moral que acompaña la acción; de este modo considera inadmisible que –tal como Kant pretende– el sentimiento de libertad que aparece como un *factum* inmediato a la conciencia deba ser una apariencia que nos engaña por no reconocer objetivamente las "razones" de nuestros actos. Este *factum* de la libertad pone ante nosotros la quimérica posibilidad de determinar las acciones libres, al mismo tiempo que muestra como inútil e imposible que la acción sea reconocida e incorporada como propia. Impide la relación de la acción pasada con la actual, es decir, la repercusión de las acciones en el propio yo, en la subjetividad. "Esa apariencia engañosa de libertad se convierte en él [Schleiermacher] finalmente en el sentimiento más alto de autoactividad, personalidad y carácter"[47].

La centralidad de la antropología en las preocupaciones filosóficas del romanticismo afecta también a la pregunta *qué puedo esperar*. La exclusión de la teología natural del sistema crítico facilita un nuevo acceso a la dimensión religiosa de la existencia humana. Si hay un tema que acompaña a Schleiermacher desde sus primeros estudios es el religioso. La separación entre la experiencia religiosa y la teología racionalista provocan su crisis vocacional, pero despiertan también el interés por un tratamiento filosófico-antropológico del fenómeno religioso compartido por su generación.

Paulatinamente se impone una definición de lo natural como aquello que expresa los motivos de la naturaleza humana en su totalidad. En la misma religión y en la teología protestante se quieren abandonar las formulaciones racionalistas de la primera Ilustración teológica, para proponer una religión bajo el supuesto de que no necesariamente la razón o la inteligencia, sino las tendencias anímicas de todo el hombre –en cada época, en cada constelación cultural–, son las que producen una concepción del mundo, y por tanto una religión. La razón humana no es capaz de conocer cómo son las cosas realmente; no cabe afirmar que el mundo es un orden de sentido que revela al hombre las intenciones de Dios. Un sistema ético-religioso exige la implicación del hombre en su totalidad como única instancia capaz de dotar de unidad a una realidad fragmentada

47. *Ibidem*, p. 139. Aunque Dilthey afirma que Schleiermacher es un ecléptico que recoge sugerencias de Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Fichte, Jacobi y Schlegel, dedica, sin embargo, un papel central a la influencia del pensamiento trascendental en la conformación de su perfil intelectual.

y caótica[48]. El mundo, entonces, recibe el carácter de *secreto*. La apariencia –lo fenoménico– absorbe toda posible referencia de sentido; la realidad o cosa en sí es irracional. "El mundo está harto de afirmaciones metafísicas" había dicho Kant, cuando en realidad éstas terminan en lo aparente o fenoménico[49]. Si las criaturas no son percibidas como signos de Dios, el mundo tampoco puede ser entendido como *logos*. En la medida en que la razón moderna pone en duda el orden y bondad del mundo que no conoce cabalmente, se abandona la afirmación racional de la existencia de Dios a través de los argumentos que parten de las criaturas. Las tesis racionalistas se ven enfrentadas con la sospecha de ateísmo. Pero lo que la razón ha excluido, puede renacer de modo auténtico en la intimidad de la conciencia individual irreductible al discurso racional.

El concepto de religión de Schleiermacher está fuertemente influido por la disputa sobre el panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn, que acelera la ruptura mencionada. Como parte de la polémica, la doctrina de la fe racional de Kant es asimilada a otras doctrinas que igualmente se definen por oposición a la metafísica racionalista[50]. La disputa se centra en la propuesta de Jacobi de un cambio en las posturas teístas que lleve a una relación vital con un Dios personal. Considera que no hay alternativa entre el teísmo racionalista de Spinoza y el suyo. La razón no puede demostrar la existencia de Dios. Tan sólo se puede *creer* en una causa inteligente y personal del mundo. Jacobi se sirve de algunas tesis de la filosofía kantiana para reforzar sus argumentos; ante el reproche de irracionalismo y fanatismo, se defiende poniendo a Kant como ejemplo de su postura. Este había afirmado que tenemos una certeza de la existencia de Dios más bien moral que lógica[51].

Jacobi establece así cierto paralelismo entre las tesis de Spinoza y las de Kant. La reacción de éste último quiere asegurar que su pensamiento

48. Desde el empirismo y la ciencia experimental se plantea la primera objeción seria a una concepción del mundo ético-religiosa apoyada en puros fenómenos éticos; éstos hunden sus raíces en un mundo interior oscuro, no dado empíricamente, en el que no está presente lo racional y universal. Convierten la naturaleza de la moral en un hecho particular.

49. KANT, I.: *Prolegomena*, AK, IV, p. 377.

50. Sigo fundamentalmente la exposición que hace DAHLSTROM, D. O.: "Jacobi and Kant", pp. 907-928.

51. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 828-829/ B 856-857. La respuesta de Kant al uso que Jacobi hace de su pensamiento se recoge en el ensayo *Qué significa orientarse en el pensamiento*. Razón significa una capacidad de pensar gobernada por principios lógicos que obligan de modo universal. El uso de la razón en relación con afirmaciones para las que no hay una base objetiva es la fuente de conceptos sobre objetos suprasensibles; no permite de ningún modo asegurar la existencia de esos objetos; todo lo más garantizar que no son contradictorios y ponerlos en relación con objetos de experiencia. Cfr. *Ibidem*, AK, VIII, pp. 136-7.

no incita al teísmo, ni puede ser tachado de dogmático; al contrario, lo que pretende es precisamente vencer el dogmatismo de la metafísica racionalista. No es mucho sostener la posibilidad de algo en base a la no contradicción de su concepto; pero –concluye– no se puede regular la posibilidad y credibilidad de algo concebido por la mera razón. En otras palabras, no se puede discernir sobre la existencia de Dios. Spinoza, en cambio, tiene una concepción dogmática de la razón y, por ello, llega a afirmar la imposibilidad de una entidad cuya idea es puramente conceptual sin proporcionar el menor apoyo para esa pretensión.

La filosofía de la religión de Schleiermacher es una respuesta a esta controversia. Como es sabido, uno de los argumentos esgrimidos en ella denuncia el ateísmo al que conduce la crítica racional a la revelación desde los principios kantianos; todo ello culmina en 1799 con la acusación de ateísmo a Fichte y su expulsión de la Universidad de Jena. Los integrantes del círculo romántico no participan de la animosidad que este hecho suscita; desde hacía tiempo tenían por obsoleta la postura de Fichte[52]. Ellos conciben lo divino en términos de totalidad, de abundancia. Su argumentación destaca por una fantasía conceptual acorde con el *pathos* de la totalidad frente al academicismo racionalista; sin embargo, no está completamente alejada del esfuerzo por sistematizar, por construir la religión según principios[53].

Schleiermacher descubre en el punto de vista crítico una luz desde la cual se disuelven las sombras de la teología racional que refiere a lo incognoscible y secreto. Ve en Kant al destructor de una teología racional (pruebas de la existencia de Dios, etc.) que prescinde completamente de la experiencia religiosa del hombre. Por su parte, intenta explicar todas las religiones positivas, sus dogmas y su cultura desde las condiciones del espíritu humano. Acomete una tarea en la teología que considera semejante a la *Crítica de la Razón pura*.

La religión no puede estar subordinada a nada, a ningún conocimiento, etc. Así en su primera publicación, *Los Discursos sobre religión* (*Reden*), propone que la religión "surja necesariamente por sí misma del interior de las almas mejores, que a ella le pertenezca una provincia propia en el ánimo en la que impere de modo ilimitado"[54]. Es un ámbito de la ex-

52. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 27.

53. Proponen una religión que "vive del énfasis juvenil por el gran todo, que está concebida por autores que no se sometían a ninguna disciplina académica". *Ibidem*, p. 15.

54. *Reden*, KGA, I/2, p. 204.

periencia irreductible al saber y al obrar que tiene su raíz en el sentimiento[55].

Siguiendo la idea de Kant de que en los límites de toda experiencia posible, en los límites de toda ciencia estricta permanece callado el hombre, destaca que –en cuanto no es un ser cognoscente por representaciones– está conformado con un profundo espíritu lleno de convicciones que tienen su legalidad; legalidad que comparece en los productos de ese espíritu[56]. Si el curso oculto de los fenómenos coincide con el curso de nuestros cálculos y conclusiones, allí donde ese curso se abre a la observación, entonces en medio de ese ser fenoménico tiene que darse mi propio interior; pero de un modo distinto al mundo exterior fenoménico. Según Schleiermacher, esta interioridad tiene que darse inmediatamente, como rompiendo los límites de la condición finita de la existencia humana; sólo el sentimiento presenta la intimidad desde sí misma, es decir, ilimitadamente. Como sus compañeros de Berlín percibe que ese sentimiento es originariamente religioso. Pero todo esto ya no es fenómeno –siempre condicionado– y, por tanto, no hay condición explicativa ni de la intuición de sí mismo ni de la religión.

La metafísica y la moral poseen el mismo objeto que la religión; tratan del universo y la relación del hombre con él. Sin embargo, la religión no se identifica con ninguna de ellas, concluye Schleiermacher. Para distinguirse pese a que coinciden en la misma materia, debe *tratar esa materia de un modo completamente distinto y proponer otra relación del hombre con la misma.* Por ejemplo, la filosofía trascendental clasifica el universo en seres, busca las causas de lo que existe y, a partir de esto, establece la realidad del mundo y sus leyes. La religión no debe ocuparse de esto. Tampoco debe prescribir o prohibir acciones como hace la ética[57]. Al contrario, es preciso denunciar la mezcla de ambas actitudes que la escuela kantiana ha extendido; pues llama religión a una mezcla de opiniones sobre el ser y de mandatos. En definitiva, ha introducido el término 'filosofía de la religión' para referirse a una síntesis por la que la religión queda amarrada a esa filosofía idealista. Los *Discursos* sobre religión quieren enfrentarse sobre todo a esta disciplina[58]. Sostienen que la esencia de la filosofía de la religión no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Mientras que la metafísica y la moral colocan al

55. Cfr. SORRENTINO, S.: "Filosofia e religione nella prospettiva di Schleiermacher", pp. 360-1. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 36.

56. Cfr. DILTHEY, *Schleiermachers Leben*, p. 108.

57. Cfr. *Reden*, KGA, I/2, p. 208.

58. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 29.

hombre en el centro de todas sus relaciones, como condición del ser y causa del devenir, la religión quiere ver en el hombre, como lo hace en todo lo finito y particular, lo infinito, su expresión y manifestación[59]. Spinoza ofrece una salida a los límites del kantismo y Schleiermacher invita a recuperar su visión del universo en la que el Infinito es su comienzo y su fin.

La filosofía trascendental no ha legitimado una aplicación del entendimiento sobre los seres que permita establecer una relación entre nuestro saber total, incluido lo que nos informa la fe, y los seres, la realidad. Jacobi había criticado con agudeza a Kant al señalar que el criticismo no puede demostrar el paso de las cosas en sí a los fenómenos. Ahí está la frontera de la filosofía, concluye Jacobi: la realidad es inaccesible al pensamiento, se muestra únicamente al sentimiento y a la fe. Schleiermacher analiza la conciencia inmediata en la que se oculta originariamente el ser propio, el ser absoluto y la realidad[60]. El solipsismo moderno es disuelto en el origen y con él cualquier duda sobre lo en sí. La antropologización del saber sobre Dios y el mundo se realiza plenamente en la medida en que sólo el interior del hombre está capacitado para entrar en relación con lo auténticamente otro. Esta idea de juventud presente de manera especial en los *Reden* marca el ritmo de sus escritos hasta el final de su vida.

El curso de los fenómenos –por su índole científica– no revela ese mundo interior. Como expresa Fichte en un texto de 1800, "no hay nada duradero, ni fuera de mí ni en mí, sólo un cambio incesante. En ningún lugar sé de un ser, tampoco del mío. No hay ser. Yo mismo no sé nada y no soy. Hay imágenes; son lo único que existen y saben de sí mismas según el modo de las imágenes; imágenes que pasan flotando sin ser nada; que dependen de imágenes por medio de imágenes. Imágenes sin algo imaginado, sin sentido y sin fin. Yo mismo soy una de esas imágenes (...). Toda la realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida con la que soñar, sin un espíritu que sueña. Intuir es soñar; pensar (...) es el sueño de aquel sueño (el del intuir)"[61]. La subjetividad que se sabe libre tras el pensamiento de Kant se encuentra ante un nuevo horror: "La filosofía trascendental liberaba del horror del naturalismo, pero el criticismo

59. Cfr. *Reden*, KGA, I/2, pp. 211-2. Los *Discursos* rompen, por un lado, con la Ilustración en la medida en que, en el lugar de los deberes morales y las verdades religiosas, colocan el sentimiento y la intuición; pero, por otro, la continúan al llevar a término la crítica a la religión y situarla fuera del campo de la ciencia y la práctica religiosa. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Ethik und Hermeneutik*, p. 33.

60. Cfr. HERMS, E.: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 123.

61. FICHTE, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen*, p. 251.

ha abocado al yo a una situación en la que por doquier no hay nada permanente"[62].

Ante esto cabe tocar suelo en un mundo de seres (distinto a los fenómenos) o reconocer en el mundo de los fenómenos rasgos fijos del espíritu. Como se ha apuntado, lo segundo implica además una profunda rectificación de las tesis morales. Kant no investiga el grado de realidad que corresponde a los fenómenos, sino que se dirige enseguida a pensar lo incondicionado que está a la base de la conexión de todo lo condicionado. Para él, "el misterio de la conciencia tenía que solucionarse con el pensamiento de la libertad"[63]. Sacrificando la objetividad al marco referencial del espacio y tiempo, salva la libertad y la eleva a idea del mundo.

Schleiermacher, para quien el dualismo kantiano no es problemático, sino pura exterioridad, somete todo el ser del hombre –ese hombre oculto tras los límites de la acción cognoscitiva y científica, lleno de convicciones– a una consideración ética unitaria: la exigencia moral llena, realiza completamente cada momento de nuestra existencia, cada impulso puede ser absorbido por ella. Pero esta unidad del ser humano, de la vida moral aparece como una aspiración ideal, porque a menudo, en las situaciones concretas, nos vemos abandonados por ese sentimiento moral, y en su lugar nos acucia la urgencia de ser felices. En ese sentido sus primeros trabajos abordan la colisión entre la realización moral y la búsqueda y logro del propio bien. Esto último es visto como desechable y, sin embargo, el deseo es un factor decisivo de la acción que vincula necesariamente al hombre con el mundo objetivo. En la medida en que reconoce esa doble determinación de nuestro ser, se ve impulsado a estudiar qué condiciones hay en la existencia humana para alcanzar ambos anhelos. La escisión entre naturaleza y libertad, entre mundo y espíritu se convierte en una oposición que supone y realiza una unidad: la del hombre como perteneciente a los dos ámbitos cuya legalidad no es excluyente, sino complementaria. De este modo, la condición orgánica y el estar en relación con los demás seres no impiden la plenitud de la acción, sino que al contrario, son su condición de posibilidad[64].

62. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, p. 109.

63. Cfr. *Ibidem*, p. 113. Dilthey señala además que todos los pensadores significativos posteriores a Kant –a excepción de Schopenhauer, Fries– intentan solucionar el enigma, sin caer en el dualismo. "En la generación siguiente a Kant que estaba ante todo bajo el terror de caer en el dualismo, solo Herbart y Schleiermacher se ocuparon seriamente de los hechos de la conciencia moral tal como el análisis de Kant los propuso". *Ibidem*, p. 130.

64. Kant, en la solución a la Tercera Antonomia, propone dos explicaciones paralelas para determinados efectos, a saber, los que tienen al hombre como causa. Ahora bien, según Kant el hombre en tanto que fenómeno del mundo sensible responde a las leyes de la naturaleza y en tanto

Para ello es preciso corregir el planteamiento crítico sobre la distinción entre fenómeno y noúmeno. Schleiermacher acepta que el mundo es frontera del saber y opera como una unidad incognoscible en la base del conocimiento; pero sostiene que lo fenoménico de lo que sí tenemos saber, inhiere en ese incondicionado; en esa medida los fenómenos no son la realidad empírica elaborada por la conciencia, sino que, a diferencia de Kant, el saber refiere al ser mismo precisamente a través de los fenómenos. Al entender la unidad del ser como frontera del saber, admite la restricción kantiana, pero, a la vez, limita esa restricción a la unidad en sí[65]. Todo esto constituye un amplio frente de problemas que confluyen en la pregunta *qué es el hombre*. La respuesta abre en todo caso un sistema del saber, el que permite descubrir la armonía de las tesis de la filosofía de la religión, de la ética y de la dialéctica y, por ello, también, de las ciencias derivadas como la hermenéutica.

que objeto meramente inteligible a las de la libertad. Pero el efecto es siempre naturaleza. Los ámbitos son irreductibles y la escisión es garantía de la misma libertad. Cfr. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 546-7/ B 574-5.

65. Cfr. ARNDT, A.: "Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie in Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte", p. 116 y ss.

CAPÍTULO II

LOS ESCRITOS JUVENILES: UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

En los últimos años se ha despertado un creciente interés por los escritos juveniles de Schleiermacher. En ellos llama la atención la firmeza y el espíritu crítico con los que se enfrenta al pensamiento de Kant, dominante en los ámbitos intelectuales y académicos. Como se ha apuntado antes, el joven Schleiermacher acepta el análisis sobre los límites del conocimiento de la *Crítica de la razón pura*[1]. Guarda distancia, en cambio, sobre las tesis morales de la segunda *Crítica*. Considera que una existencia escindida en razón y sensibilidad, en interioridad y exterioridad, en naturaleza y libertad, insatisfecha por el anhelo de plenitud y felicidad que contradice la estricta racionalidad moral, una existencia así clama por una mediación entre esos extremos que devuelva al hombre al estado de armonía e identidad que le corresponde. Así pues, en los inicios de su especulación filosófica revela una claridad en la percepción de las insuficiencias de la doctrina crítica que pervive a lo largo de su trabajo posterior. En varios escritos breves ensaya repetidamente una rectificación profunda de la filosofía práctica. Merece la pena detenerse, aunque sea brevemente, en estos primeros trabajos no publicados y reconocer en ellos las intuiciones que fraguan en el encuentro con los miembros del círculo

1. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, p. 34. Froese señala que en la primera versión del tema *Über das höchste Gut* de 1790 considera la primera *Crítica* superior a la segunda. Cfr. FROESE, H. V.: *Translator's Postscript: an historical and philosophical analysis*, pp. 87-8.

romántico y que maduran en los años de docencia universitaria en Halle y Berlín.

Entre 1789 y 1791 prepara varios escritos; entre ellos tres diálogos sobre la libertad (o un diálogo en tres partes, según Brand[2]) de 1789. Se conserva completo sólo el último. En 1790 reelabora esos textos bajo el título *Über die Freiheit*. Como era de esperar, primero se ocupa del concepto kantiano de libertad, o la facultad de empezar una serie por sí misma. Acepta la completa incomprensibilidad de la libertad trascendental del segundo prólogo de la *Crítica de la Razón pura*, pero no que sea indispensable como concepto problemático en el uso teórico y práctico de la razón. Como señala Blackwell, debido en parte a que no es comprensible teóricamente, Schleiermacher rechaza lo que Kant llama indispensabilidad ética de ese concepto; no acepta, por tanto, la idea de un reino nouménico para la moral. Cree que el análisis ético puede ser hecho desde un punto de vista fenoménico y que la filosofía práctica, como la teórica, debe confirmarse en la esfera de operaciones dentro de los límites del conocimiento[3].

1. LIBERTAD Y DETERMINISMO MORAL

Schleiermacher comienza el manuscrito *Über die Freiheit* denunciando el conformismo que impera sobre este punto tan discutido en otro tiempo. Ahora, señala, unos piensan que se dispone ya de la solución definitiva, mientras que otros declaran que no es posible encontrarla de ningún modo. También hay quienes renuncian a abordar esta cuestión porque piensan que con tanta discrepancia los conceptos y palabras son demasiado imprecisos como para poder salir felizmente del laberinto[4]. Ya en las primeras páginas aparece una objeción a Kant que refleja un rasgo constante de su propia doctrina moral. Coincide con los escépticos en que la falta de discusión ha confundido los conceptos que están en juego en la doctrina sobre la facultad de desear. Por ejemplo, en la exposición de la *Crítica de la razón práctica* se define esa facultad como el poder ser causa

2. Cfr. BRAND, R. B.: *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 29.

3. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, Freedom and Phantasy*, pp. 34-5. Blackwell atribuye el rechazo del dualismo de lo inteligible y lo fenoménico a la influencia de sus maestros en Halle.

4. Cfr. *Über die Freiheit*, KGA, I/1, p. 219.

de la realidad de objetos en virtud de sus representaciones. Kant no asegura con su definición que el objeto realizado sea el representado, afirma Schleiermacher, ya que separa la determinación de la voluntad de la fuerza de realización de esa determinación. Reprocha a Kant una imprecisión terminológica al usar el verbo *wünschen* en vez de *begehren* que resta eficacia a su exposición de la libertad. Aunque ambos verbos significan desear, el primero connota la carencia de la facultad física de causar; el segundo, en cambio, representa la actividad del alma puramente, es decir, lo que llamamos acción, que inevitablemente lleva al concepto de inclinación (*Trieb*)[5].

Estas primeras observaciones muestran la distancia e interés con el que sigue la filosofía práctica kantiana. Si la propuesta de Kant se centra exclusivamente en la posibilidad de la libertad como la determinación incondicionada, Schleiermacher quiere llevar a cabo todo el programa kantiano; a saber, hacer comprensible, y no sólo postular, la efectividad de la razón en la realidad, mediando entre la razón y la experiencia. Sólo de esta manera puede afirmarse la posibilidad de la libertad.

Una vez considerados todos los elementos que de un modo u otro intervienen en el querer, se declara determinista en la moral[6]. Es un curioso modo de corregir la ética kantiana y responder a la pregunta cómo es posible la ética. Se trata de situar la libertad en una relación causal necesaria entre la representación y la acción, de modo que lo realizado no malogra la idea querida ni responde a una feliz casualidad.

El ser humano es un ser inmerso en un mundo: el mundo del espacio y del tiempo en el que encontramos todos los elementos necesarios para la determinación y realización de la acción libre. "Schleiermacher está satisfecho con lo que contiene la isla del conocimiento empírico. Concentra su atención en el poder humano de elegir, que debe estar empíricamente condicionado como otra capacidad cualquiera"[7]. De este modo investiga las actividades de la facultad de desear, las operaciones que enlazan el intervalo entre la representación moral y la determinación efectiva. Como apuntamos en el capítulo anterior, en esos años, lee a Aristóteles y traduce algunos libros de la *Etica a Nicómaco*. Indudablemente allí se inspira para conceder importancia a la experiencia moral previa como un factor decisivo en la posibilidad de la acción libre y rescatar el concepto de bien.

5. Cfr. *Ibidem*, pp. 222-3.

6. Cfr. *Ibidem*, p. 244.

7. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 39.

El sentimiento aparece ya en los primeros trabajos como el mediador ideal entre empiria y razón, entre causalidad y espontaneidad. Es significativo que la síntesis se apoye en un algo fundamentalmente subjetivo. "La facultad de desear por motivos racionales, señala Schleiermacher, significa la facultad de ser determinada por un sentimiento de placer que actúa mediante las ideas morales de la razón"[8]. El sentimiento moral es sensible, une las leyes racionales y la facultad de desear y, sin embargo, tiene un objeto insensible. Sólo de esta manera sensible puede actuar lo no-sensible en el mundo sensible. El sentimiento forma parte de los dos mundos[9]. Constituye el modo como la razón penetra en el mundo dominado por la causalidad.

En *Über die Freiheit* señala que en el hombre el deseo es esencialmente la voluntad[10]. Al mismo tiempo, *la voluntad es siempre necesariamente libre*. Las leyes generales prácticas dirigen en la medida en que el deseo es suscitado por un objeto. Por tanto, sobre la generalidad de la ley y el deseo se apoya la posibilidad de la acción libre. La libertad de la voluntad, es decir, el poder humano de elegir, necesita de la atracción por lo empírico como cualquier otra capacidad mental. Sólo la investigación de los impulsos y condiciones particulares de la facultad de desear permite entender cómo se determina realmente la acción. El seguimiento de las máximas es inseparable del acto de elegir. Los escritos de juventud de Schleiermacher introducen una idea decisiva en su ética posterior: el entendimiento está ligado al querer o a la acción. En ese convencimiento de que el pensamiento humano y el deseo están unidos en la más íntima, mutua e indisoluble de las uniones se puede reconocer la influencia de Spinoza[11].

En esa línea, Schleiermacher considera que una concepción de la moral en la que esté ausente la elección desconoce la naturaleza de nuestras decisiones e ignora el auténtico significado de la libertad. Rechaza, además, la confusión de la generalidad a la que aspira la aplicación de la ley moral con una universalidad estricta. En efecto, toda formulación moral debe recoger de algún modo la particularidad de nuestras decisiones que obedece a factores individuales. La ética empieza a ser entendida como un

8. *Freiheitsgespräch*, KGA, I/1, p. 160

9. Cfr. MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, pp. 48 y ss.

10. Cfr. *Über die Freiheit*, KGA, I/1, pp. 226-8.

11. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 45.

arte[12]. En realidad, la moralidad de las acciones se resuelve en cómo podemos determinar nuestra acción, inclinada particularmente, según unas máximas que aspiran a ser universales. Es decir, ¿cómo podemos combinar la influencia del carácter, del estado físico o mental con la generalidad propuesta por la ley? La respuesta es el determinismo práctico.

El uso del término 'determinismo' significa claramente una discrepancia esencial con la filosofía moral de moda, a saber, la kantiana. Al contrario que ésta, Schleiermacher sostiene que la atracción de ningún modo significa coerción; pero, sin el deseo carece de sentido esperar el movimiento de la voluntad. "No queremos sentir una liberación de toda necesidad, afirma, ya que no se podría ver en ningún ejemplo y nuestra ficción sería una empresa inútil, sino una liberación de la coerción de los objetos y ésta se muestra en que determinamos nuestra facultad de desear por una idea que se refiere a la mera autoconciencia"[13]. La independencia de todo impulso, propuesta por Kant, es una ilusión. Por el contrario, si el agente decide hacer esto en lugar de lo otro, es porque su estado actual genera *cierta necesidad* para decidir una cosa en vez de otra. Lo que el agente es, determina su acción. De este modo, se entiende una tesis frecuente también en los escritos posteriores: libertad y necesidad no son conceptos contradictorios; simplemente están presentes en cada acción humana que acontece en el mundo. Esta afirmación de Schleiermacher es posible en la medida en que no entiende la necesidad como mera imposición o coerción, ni la libertad como lo absolutamente incondicionado.

El sentimiento de libertad se da justamente en el paso del apetito al deseo; esto es, si el sujeto no se deja determinar por el primer impulso, sino que conecta el deseo con la reflexión y ponderación. "En la base de cada concepto de libertad está la ausencia de una coerción, ya sea de lo que precede según el tiempo, cuando el objeto es pensado como dado en el tiempo, ya sea de lo pensado antes según el concepto en la medida en que el objeto es imaginado fuera de toda relación temporal"[14]. Sin embargo, la ausencia de constricción no significa ausencia de necesidad.

Libertad significa autoexpresión: *soy libre en la medida en que mis intenciones me expresan a mí mismo*. Las intenciones no son meros

12. Según Blackwell, se trata del arte de llegar a un arreglo con lo inconcluso de toda formulación de la ley moral y con la inevitable ambigüedad mezclada en todas nuestras elecciones; para nombrar esto Schleiermacher usa el término 'sentido común'. Cfr. *Ibidem*, p. 54.

13. *Über die Freiheit*, KGA, I/1, p. 287.

14. *Ibidem*, p. 334. "Schleiermacher puede explicar de un modo convincente, en la línea de su deteminismo práctico, el sentimiento inmediato de libertad que juega un papel tan importante en la apreciación de las propias acciones morales y que es utilizado siempre contra una ética determinista". MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, p. 101.

impulsos momentáneos; antes bien, muestran un estado más o menos permanente que caracteriza al agente. En esa medida y con independencia del modo como se llega a tal estado, si las intenciones expresan al agente, éste es libre siguiéndolas. Esta es la clave de la compatibilidad entre la definición de libertad y la hipótesis del determinismo práctico. Libertad es, por tanto, *necesidad incorporada*; necesidad entendida como lo desarrollado por nuestra historia personal[15]. La acción de la voluntad es determinada por el total estado del alma.

En cierto modo el agente dialoga con una situación. La libertad es, entonces, proporcional a la habilidad para incorporar lo extraño, es decir, para apropiárselo. Aceptar la *necesidad* como propia, revela el auténtico sentido de la libertad humana. Es lo mismo que tomar las condiciones como si fueran la propia naturaleza, incorporándolas a la dotación espiritual propia. Esta idea de libertad es ejemplificada de un modo casi personal en los *Monólogos*; pero sustancialmente está ya en este período temprano de su pensamiento filosófico.

Schleiermacher propone un concepto de libertad capaz de alimentar el ideal de la *Bildung*. Cultivar el propio espíritu implica profundizar en la propia experiencia. La libertad no consiste, entonces, en reaccionar con total desprecio o resignadamente frente a las circunstancias externas, sino en encontrar en ellas un estímulo para las intenciones que se quiere cultivar. *Apropiación* es el concepto que garantiza la realidad de la libertad en la medida en que reconcilia la intimidad de la conciencia moral con la exterioridad de la corporalidad humana. Al incorporar las condiciones externas a la propia dotación personal, el agente libre gana en intimidad, es más sí mismo. En definitiva, la apropiación es el paso necesario para una autoafirmación.

Como señalamos anteriormente, en estos primeros escritos están ya las intuiciones que articulan su teoría del espíritu; una teoría que es posible únicamente si la libertad es realmente efectiva. La ética entiende la acción como un apropiarse sin el que no hay auténtica libertad. Sin embargo, no todo acto libre es un acto moral. El primero es autoexpresión que puede tener un carácter moral o no y, no obstante, ser libre[16]. En la medida en que ser libre significa poder resolver lo qué se quiere hacer; a

15. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 83-4. Nowak señala que "Schleiermacher esperaba en un tiempo el acercamiento de toda la sociedad a un fin ético y formulaba su proceso ético determinista como un acontecer para la historia del género". NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, p. 78.

16. Blackwell relaciona esta idea con el pecado. La autoformación no asegura la moralidad. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 86.

saber, apropiarse del conocimiento y realizar el deseo en perfecta armonía de ambas operaciones; el fin de la vida moral es la expansión de nuestras capacidades para conocer y desear en una armonía ideal inscrita en nuestra naturaleza. La ley moral no es un principio de acción que convive en el ser humano con otros principios; ni la libertad es una capacidad que se pone en juego sólo en relación con la ley moral. La voluntad libre incluye el estado total de la persona[17].

La hipótesis del determinismo implica, además, que el sentimiento de libertad no es esencial para la proyección moral; la intensidad de ese sentimiento indica con frecuencia la ignorancia de los factores que intervienen en nuestras intenciones[18]. La permanencia de las intenciones y la creciente autoapropiacion permiten entender el determinismo como la suposición de una conexión causal en nuestra vida que posibilita la repetición y mejora de nuestros actos[19]. Esto no significa fatalismo, sino autoformación. El ser humano adopta reglas de conducta que pretende seguir con coherencia, hasta el punto de que la conducta acorde con esas normas puede devenir objeto de deseo. Y ese deseo puede dominar la conducta. Si, como piensan algunos, ahí no hubiera realmente libertad, no cabría esperar el sentido de obligación moral. "Schleiermacher considera que el indeterminismo es incompatible con la obligación moral; pues no hay conexión entre el yo y sus actos, por tanto, no tiene sentido sentirse obligado"[20]. Una postura indeterminista convierte en un absurdo tanto la adquisición de hábitos, como la reforma moral o el castigo, en la medida en que rechaza que los actos del pasado puedan estar conectados necesariamente con el estado presente.

Como se ha señalado, la polémica entre Jacobi y Mendelssohn despierta en el mundo germano un interés por el pensamiento de Spinoza. *Lo libre es lo que existe por la simple necesidad de su propia naturaleza y se determina a la acción por sí mismo*. Esta fórmula spinozista bien podría resumir la postura de Schleiermacher: libertad y necesidad no se oponen, al contrario, son el contrapunto imprescindible para la realidad de cada una de ellas. Aunque en esos años no conoció directamente la filosofía spinozista (sino a través de Jacobi), en ella encuentra reforzada su propia

17. Cfr. CROSSLEY Jr.: J. P.: "The ethical impulse in Schleiermacher's early ethics", p. 14.

18. Cfr. Über die Freiheit, KGA, I/1, p. 292. Cfr. MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, pp. 90-101.

19. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 96.

20. BRAND, R. B.: *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 30. En esa misma línea Crossley señala que para Schleiermacher el determinismo es lo que permite hablar de responsabilidad, no simplemente por esta o aquella acción sino por todo el ser de la persona. Cfr. CROSSLEY Jr.: J. P.: "The ethical impulse in Schleiermacher's early ethics", p. 14.

argumentación ética. Spinoza le ofrece ideas y formulaciones que sirven para expresar y confirmar sus primeras intuiciones, con las que pretende llevar a cabo la tarea crítica iniciada por Kant, cuya obra reconoce y aprecia[21]. Como hemos indicado, en la filosofía práctica kantiana echa en falta un desarrollo completo de la posibilidad de la acción. Por ello, desde el primer momento, propone una nueva definición de conceptos fundamentales como el de libertad o el de coerción. Esto le permite centrar su discrepancia también en la noción de ley práctica; pues ésta debe ser adecuada, por un lado, para el juicio moral y, por otro, para comprender el proceso vivo ético. Pone serios reparos a la separación entre generalidad abstracta y proceso vital, así como a la oposición entre deber y querer natural que desconoce la función moral del apetito[22]. Su pensamiento posterior permanece fiel a estas ideas básicas, conservando en lo esencial el determinismo práctico[23].

2. LA CONCIENCIA ROMÁNTICA DE LA INDIVIDUALIDAD

En 1799 publica su primer libro titulado *Discursos sobre religión*. Como era costumbre en el círculo romántico del que ya forma parte, aparece anónimamente[24]. "El nombre de Schleiermacher está ligado casualmente a lo que al modo kantiano se llama la *autonomía* de la religión. Marca un salto cualitativo en la historia de la conciencia de Dios y la libertad. ¡Libertad del purismo conceptual del análisis racional teórico y práctico! ¡Libertad de la conciencia representativa determinable lingüísti-

21. Entre 1793 y 1794 redacta varios manuscritos sobre el pensamiento de Spinoza. Cfr. KGA, I/1,pp. 511 y ss. Meckenstock señala que Spinoza influyó menos en su concepción determinista que en la formación de algunos conceptos relevantes. En su opinión la relación entre ambos autores no está clara todavía. MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, p. 188. En una carta de 1827, Schleiermacher afirma que, si bien admiró el pensamiento de Spinoza, nunca fue realmente su discípulo. Citado por Meckenstock. Cfr. *Ibidem*, p. 219.

22. *Ibidem*, p. 220.

23. "En el reino del ser todo es igualmente libre y necesario". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 55.

24. En la revista *Atheneum* los trabajos son publicados anónimamente o con seudónimo. Timm señala que esto responde a que lo allí expuesto es producto muchas veces de una hermandad espiritual atravesada por reflexiones de cada autor; cada subjetividad individual aparece como una función parcial diferenciada con virtuosismo en un cuerpo unitario. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 19. Nowak señala que era una práctica bastante frecuente en el ámbito editorial. Contribuía a crear cierta expectación en torno al autor. Cfr. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, p. 146.

camente y de la obligatoriedad de nuestra existencia moral!"[25]. La religión ocupa un lugar central en los intereses de todos los pensadores románticos; son muy frecuentes las referencias positivas a ella en sus escritos. Consideran que la intuición religiosa es la forma superior de saber a la que se supeditan la filosofía y la poesía, pues acoge los anhelos más íntimos del ser humano y, por ello, es insustituible en la renovada visión del hombre que defiende el romanticismo. La religión es vista como lo único que puede llevar al hombre a un nuevo origen; además, se piensa que, en la medida en que funda la cultura y, por tanto, sirve a los fines sociales, tiene poder revolucionario. El tiempo presente sufre por la separación entre religión y cultura como un síntoma inequívoco de la falta de armonía entre el mundo interior y el mundo exterior. En plena sintonía con estas ideas el joven pastor y predicador Schleiermacher propone un concepto de religión que envuelve también una nueva concepción de iglesia.

El libro comienza con una descripción de la vida alienada, escindida entre el rechazo y la apropiación del mundo material. Todo participa de dos fuerzas opuestas, la de la naturaleza y la del espíritu. Sólo algunos hombres equilibran la atracción por las cosas circundantes y el impulso de penetración espiritual que tiende al Infinito; éste proyecta espíritu y vida en las acciones que nacen de ese impulso. Estos hombres pueden ordenar las cosas en un mundo en el que señorea el espíritu[26]. Estas afirmaciones del comienzo de los *Discursos* son muy semejantes a las que Schleiermacher incluye y desarrolla, desde otra perspectiva, un año después en los *Monólogos*. Describen la mentalidad de su época que todavía no ha alcanzado la verdadera Ilustración. La conciencia de la condición espiritual y libre del hombre en medio de un mundo configurado racionalmente pone en juego conceptos que permanecen en su pensamiento posterior. Constituyen el esquema básico de su teoría de la subjetividad, sin la que no es posible entender la hermenéutica o la ética, por mencionar dos de las disciplinas que explica más tarde. El papel de la intuición, la impronta del Infinito en la conciencia finita, la relación con el Universo o la inmediación del sentimiento son, entre otros, elementos que anuncian una fenomenología de la subjetividad individual; así pues, tiene especial interés introducirlos brevemente en un trabajo fuertemente marcado por el programa romántico.

25. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 24. "En ese siglo el redescubrimiento de la religión por Schleiermacher, alimentado por la ideas de Fr. Schlegel, es un precedente que no coincide con una preferencia por la Edad Media". BLUMENBERG, H.: *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 268.

26. Cfr. *Reden*, KGA, I/2, p. 192-3.

En los *Discursos*, la intuición es vista como un término medio entre la especulación y la praxis. Además, vincula la individualidad finita con el infinito a través de la intuición y no del conocimiento racional. La intuición, como función intelectual privilegiada de esa conciencia, y el sentimiento religioso tienen un papel decisivo en el primer intento de mostrar la unidad del ser humano, de resolver el conflicto heredado de la filosofía anterior entre el hombre como interioridad y su exterioridad por la que forma parte del mundo. La intuición es percepción inmediata ligada al sentimiento; la primera se orienta más al objeto, al elemento apropiado en el acto; el segundo al momento subjetivo.

Como los filósofos de su generación, Schleiermacher sitúa la autoconciencia en la base de todo pensamiento, de toda acción. La unidad que aquélla significa de ningún modo es trascendental; expresa la intimidad del yo que piensa, actúa, recuerda o quiere. Se trata de una autoconciencia que deviene tal por el sentimiento. El sentimiento es el medio por el que una estructura general como la conciencia deviene inmediatamente individual, existencial. No sirve una autoconciencia como simple forma de saber, sino ante todo como forma de ser en la que es dado el mundo, es dado el infinito, al mismo tiempo que *siente* dicha donación como propia, como el propio ser. La apertura a la multiplicidad revierte en una intensificación del *sentimiento* del propio ser. *Toda intuición parte de un influjo de lo intuido en el intuyente, de una acción originaria e independiente del primero, que es acogida, integrada y concebida por el último según su naturaleza*[27].

Frente a la conciencia transitiva de la filosofía moderna, de la reflexión crítica racionalista, Schleiermacher propone un fundamento del yo que no tenga que apoyarse en un sujeto, en un yo cognoscente que funda un objeto. Una conciencia representativa, transitiva, no se retrotrae a lo elemental (o principial). Hay otros modos de experiencia que no son problemáticos en relación con la objetividad-subjetividad, puesto que en ellos no comparece esa división. La conciencia representativa tiene su anclaje en el esquema sujeto-objeto, cuando temáticamente no hay ni un algo objetivo, ni un yo autoreferencial. Quien sólo quiere pensar sistemáticamente y actuar de acuerdo con principios y propósitos, afirma en los *Discursos*, y realizar esto y lo otro en el mundo, inevitablemente se pone límites a sí mismo. En cambio, la intuición permite una presencia sin mediación de lo intuido; la operación cognoscitiva no condiciona su contenido, ni se acomoda a él. Por tanto, sólo a través de esa operación

27. *Ibidem*, pp. 213-4. En la versión de los *Discursos* de 1806 el sentimiento sustituye completamente a la intuición; es ya el órgano exclusivo de la religión.

cognoscitiva puede ser percibido el yo como puro ser, de modo originario. Un máximo en lo intuido supone un máximo también en la intuición; el yo se siente de modo eminente. "Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo Infinito, sitúa el ánimo en una libertad ilimitada"[28].

La autoconciencia no es autoreferencial, revela una dependencia en su devenir que impide entender el espíritu humano de manera solipsista o monológica. Para Schleiermacher, el sentimiento inmediato de ser debe conducir a la autoexplicación orgánica a través de lo otro. En el caso de los *Discursos* se refiere al universo –que incluye tanto el mundo como el yo– y es intuición de lo infinito en lo individual. Se trata, sobre todo, de producir en el interior de cada uno lo originario mediante una creación original y, además, sólo para el momento en que es producido. "La intuición sin el sentimiento no es nada, no puede tener ni el origen, ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición igualmente es nada: ambos son algo sólo cuando y porque son originariamente una cosa y se dan sin separación"[29]. A través de una recreación interior e individual el universo se autoexpresa en el individuo. La religión consiste justamente en contemplar lo Infinito en lo finito. El individuo no es una parte inerte del mosaico que forman todos los hombres, sino que precisamente en su peculiaridad como individuo aparece la humanidad; captar la humanidad en cada hombre es semejante, en cierto modo, a distinguir un universo en el universo; es ver a todo individuo como una modificación especial de lo general y lo Infinito. En los *Discursos*, el proceso ético es descrito como el formarse de la individualidad, lo cual de ningún modo significa un individualismo moral.

La valoración positiva del infinito arranca de Plotino, pasa a través de San Agustín, Nicolás de Cusa y llega hasta Spinoza, Leibniz y Schaftesbury. En Schleiermacher adopta un tono propio ya en los *Discursos*. Lo Infinito aparece en el constante movimiento entre opuestos en que radica la existencia finita. El alma es un producto de inclinaciones opuestas, por un lado, al goce sensible de las cosas finitas y, por otro, al dominio de la razón y la libertad sobre esas cosas que abre a un infinito de unidad y libertad. La superioridad de la inclinación a lo Infinito no anula por completo la inclinación a lo finito. Schleiermacher propone una paradoja

28. *Ibidem*, p. 218. La esfera puede ser tenida, por tanto, como originaria. Para ese *prius* caben diversos nombres: sentimiento, sentido, naturaleza, amor, intuición intelectual, fuerza divinatoria, espíritu, entusiasmo. Siempre se trata de experiencias intransitivas que no pueden ser vinculadas reflexivamente a una conciencia egológica. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 47.

29. *Reden*, KGA, I/2, p. 221. "Schleiermacher da un giro ontológico-universal al desdoblamiento teórico-práctico, por el que el espíritu del mundo, la divinidad, la naturaleza o lo Infinito debe ser aquello que se convierte en su autocontemplador". TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 39.

muy frecuente en su ética: en lo finito captamos lo Infinito; la existencia limitada, con defectos, permite ver lo pleno, ideal, el universo[30]. Ese ver es sostenido por el sentimiento, única vía de acceso a lo Infinito.

Como hemos visto, el sentimiento no es una fundación autosuficiente de la subjetividad; al contrario, es un giro hacia el mundo; expresa la estructura de ser en el mundo y es el medio por el que se accede a la fundación de la experiencia[31]. Frente a la posible acusación de subjetivismo, en los *Discursos* el sentimiento no repliega a la subjetividad sobre sí misma, sino que la expone como originalmente abierta al universo, al Infinito.

A juicio de Schleiermacher, desde esta concepción de la subjetividad se puede ganar una autonomía de la religión, en la medida en que la intuición de lo Infinito en lo individual abre una relación existencial con la divinidad que desplaza y sustituye las tradicionales pruebas de la existencia de Dios por considerarlas derivaciones teóricas secundarias[32]. De este modo se puede comprender la religión desde sí misma. Con el juego del oxímoron, tan querido en la época romántica, Schleiermacher ensaya, a partir del par de conceptos, implicación y explicación, inmanencia y trascendencia, la unidad de los opuestos que permanecen como tales, sin confundirse, ni fundirse, dentro de dicha unidad[33].

La filosofía de la religión ilustrada dominada por la división sujeto-objeto, considera a Dios fundamentalmente como objeto de conocimiento para el sujeto y conduce a su definitiva exclusión de la objetividad por Kant. Sin lo auténticamente trascendente, el yo puro requiere ser formulado como radicalmente otro respecto de la objetividad sin perder de vista que debe acompañar cada paso de su constitución. La conciencia se sitúa en un difícil equilibrio entre la máxima diferencia y la identidad con el objeto y, de modo concomitante, consigo misma. Schleiermacher afirma que la identidad es posible y su acto es el sentimiento. "No es un momento subjetivo, sino la impresión del universo en nosotros, es decir, en lo

30. Cfr. *Reden*, KGA, I/2, pp. 225-6.

31. "El universo se refleja en la vida interior y únicamente a través de lo interior es comprensible lo exterior. Pero también el ánimo, si debe alimentar y producir religión, tiene que ser intuido en el mundo". *Ibidem*, p. 227. Cfr. WILLIAMS, R.: "Immediacy and Determinacy in Schleiermacher's Phenomenology of self-conciousness", p. 213.

32. Cfr. *Ibidem*, p. 214. En un escrito posterior, *Der christliche Glaube*, la intuición del universo o el sentimiento son sustituidos por *el sentimiento de dependencia total del hombre*. Esta idea está implícita en la fundamental relación con el universo que instituye la autoconciencia. Williams considera que no se trata de un sentimiento de dependencia como una experiencia concreta, empírica. Más bien ese sentimiento de dependencia total es una estructura intencional, no un contenido o tesis; puede ser tematizado sólo a través del método reflexivo. *Ibidem*, p. 215.

33. Cfr. TIMM, H.: *Die heilige Revolution*, p. 43.

profundo de nuestro ser, donde los momentos del sujeto y objeto son transcendidos. Esto explica también porqué utiliza el concepto de intuición, precisamente de la intuición del universo"[34]. El objeto de la religión no es, entonces, el pensamiento de la divinidad (como en la metafísica) ni la acción (moral); es intuición y sentimiento[35].

Propone una cierta inmanencia de lo absoluto como constitutivo esencial de la conciencia del hombre. El saber acerca del hombre está siempre unido a la donación del universo, al contraste de lo finito y lo infinito. "No hay ninguna duda de que el concepto de sentimiento debe expresar la mediación antropológica de Dios, el mundo y el hombre"[36]. El sentimiento es, por tanto, el único órgano de la experiencia religiosa: donde quiera que haya sentimiento hay religión y viceversa. La religión no tiene necesidad de un concepto de Dios, ni de una doctrina de la inmortalidad, pues el sentimiento garantiza en cierto modo ambos[37]. Dios está presente en todo lo creado; se nos da de manera originaria en el sentimiento de dependencia[38].

El sentimiento como autoconciencia expresa un punto de partida inalienable en la concepción de la subjetividad capaz de saberse una y, sin embargo, de alguna manera relativa. La donación originaria del universo en esa intuición donde el hombre y el mundo, lo finito y lo infinito apa-

34. PENZO, G.: "Schleiermacher und Gogarten. Die Theologie als Krise", p. 395.

35. El énfasis en el sentimiento concentra el rechazo y desprecio de Hegel del pensamiento de Schleiermacher. Hegel considera que el sentimiento es una forma de experiencia que puede ser o no religiosa; lo que transforma el sentimiento del hombre natural en sentimiento espiritual son precisamente las ideas del intelecto.

36. ECKERT, M.: "Got, Welt und Mensch in Schleiermachers philosophischer Theologie", p. 288. "El sentimiento de dependencia es una determinación general esencial del hombre que debe ser consciente y determinante en la autoconciencia real y concreta del hombre". *Ibidem*, p. 292.

37. "En la religión el Universo es intuido, es puesto como actuando originariamente en el hombre. Si vuestra fantasía depende de la conciencia de vuestra libertad, de modo que no puede dejar de pensar lo que tiene que pensar como actuando originariamente, sino en la forma de un ser libre, en ese caso personificará el espíritu del Universo y tendréis un Dios". *Reden*, KGA, I/2, p. 245. Por ello, el pensamiento religioso es posible como proyección del sentimiento sobre el plano intelectual. Cfr. SIMON, M.: "Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher", p. 72.

38. Sin entrar en las implicaciones que estas afirmaciones tienen para la Teodicea y la Teología, es interesante traer aquí la argumentación de Demange en torno al inmanentismo o simple inmanencia: "Una cosa es afirmar la exclusiva inmanencia del absoluto en la naturaleza en general y en el hombre en particular; otra poner como principio de toda religión una presencia primera de Dios en la interioridad humana. La primera posición es de orden ontológico; desemboca consecuentemente en el panteísmo o en un ateísmo. La segunda es de orden puramente metodológico; se opone a un procedimiento extrinsicista, puede ser incomprensible para éste, al menos, en ella misma, no prejuzga acerca de la naturaleza del absoluto. La cuestión es saber si la segunda no conduce a la primera". DEMANGE, P.: "Schleiermacher et l'imputation de Modernisme", pp. 1179-80.

recen ligados, aleja la amenaza de una posición de la conciencia en términos solipsistas. Por ello, Schleiermacher invita a la autointuición con empeño constante, separando todo lo que no es el propio yo, de modo que "cuanto más desaparezca uno ante sus ojos, tanto más claramente se presentará el Universo. El sentimiento de lo Infinito en uno mismo compensa espléndidamente por el horror de la autodestrucción"[39].

La división es posterior; al hombre le es dado de modo pre-objetivo una unidad de lo diferente en virtud de la cual es comprensible su propio ser. Se trata de una intencionalidad existencial por la que el ser del hombre no es concebible sin lo que él mismo no es: Dios y el mundo. Son el contraste imprescindible por el que el ser individual se encuentra a sí mismo. Por ello, es decisivo mirar la humanidad no *en su ser*, sino sobre todo *en su devenir*, es decir, históricamente; la historia es en sentido propio el objeto superior de la religión[40].

Algunos autores han señalado el influjo de Shaftesbury en su concepción del universo como la obra de arte de Dios. El universo no es la naturaleza, es más bien el uno que ningún entendimiento alcanza. Sin embargo, los *Discursos* no apuntan a una especulación metafísica sobre lo uno y lo múltiple; Schleiermacher trata de hacer comprensible a Dios como el que se manifiesta y al mundo como manifestación de Dios. Ciertamente esta misma idea, común a la filosofía idealista, apenas tiene relevancia en su pensamiento posterior; tiene interés, sobre todo, como un precedente significativo de la idea central de los *Monólogos*: el mundo es expresión del hombre[41].

En los *Discursos* se detecta la impronta romántica con la que se recibe la cosmovisión griega, ahora al servicio de la individualidad. En efecto, cuestiones como la visión de lo infinito en lo finito, la inclinación a la unidad del universo, del cosmos, pasan por el crecimiento de la individualidad. El individuo no se disuelve en lo infinito, del que es expresión en la realidad limitada, a menudo decepcionante; el espíritu individual se encuentra a sí mismo y es consciente de su fuerza interior a través de la imagen que recobra en sus obras, es decir, en el mundo.

Frente a la visión griega del infinito, Schleiermacher considera que lo finito y lo infinito son modos de una idéntica vida originaria, de un infinito que en lo más profundo está libre de tensión y al que se accede *sentimentalmente*. Por otra parte, para el pensamiento griego la esencia es

39. *Reden*, KGA, I/2, p. 261.

40. *Ibidem*, p. 228, 232. Esta idea "el hombre no puede ser entendido sin lo que él mismo no es" aparece también años más tarde en la dialéctica.

41. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 84.

universal y típica, mientras que lo individual se adscribe a lo finito. Schleiermacher, al sostener que lo infinito se ve en lo finito, continúa una comprensión de lo individual preparada por San Agustín y Nicolás de Cusa: lo individual no es una caída de lo universal-infinito, más bien, sólo en lo individual existe realmente lo infinito. Schultz vincula a esta tradición el concepto de individuo, tan central en toda la obra de Schleiermacher; el individuo es una representación del infinito pues en la medida en que cada uno puede ser sólo lo que tiene que ser, concibe de una manera propia la humanidad y de este modo se une a la intuición completa de la humanidad[42]. Igualmente esto implica que la verdad no es el infinito, lo universal; más bien la verdad radica en el individuo y cada uno la representa de modo propio, añade en los *Monólogos*. Por tanto, sólo es válida para el individuo, sin que eso signifique que no aspira a ser verdadero. En efecto, sin renunciar a lo universal, se afirma que lo individual no es participación de lo universal, sino que representa lo universal precisamente de modo peculiar. De este modo el concepto de infinito no coincide con lo ilimitado de los griegos, sino con su idea de cosmos o naturaleza como totalidad en la que todas las partes están en relación, en la que todo es uno y verdadero[43].

Estas ideas, expuestas en los *Discursos*, anuncian una tarea que sólo el hombre individualmente puede cumplir y que compromete esencialmente su vida. En esa medida reclaman iluminar con estas intuiciones otro ámbito de la existencia humana y del saber: la ética. Los *Monólogos* son el primer ensayo que trata de responder a esta necesidad de potenciación de la libertad y del ser moral del hombre individual. El movimiento infinito de opuestos en la existencia finita es un esquema igualmente válido para la exposición de la vida moral. "Los *Discursos* y los *Monólogos* son los dos textos más importantes para la concepción de la individualidad en Schleiermacher; la diferencia entre ellos está en que en los *Discursos* se refiere a la individualidad desde un punto de vista religioso y en los *Monólogos* desde un punto de vista ético"[44].

En el pensamiento prerromántico de Lessing hay un cierto precedente de la postura cada vez más autónoma que Schleiermacher atribuye al

42. Cfr. SCHULTZ, W.: "Das griechische Ethos in Schleiermachers Reden und Monologen", pp. 268-9. El influjo del pensamiento griego es tan fuerte, piensa Schultz, que consigue devolver a su origen griego algunos conceptos metafísicos que habían perdido su significado original en la filosofía occidental, como el concepto de infinito. Pero como no es platónico o aristótelico, otros conceptos reciben un acento que ya no se encuentra en Grecia. *Ibidem*, p. 287.

43. Cfr. *Ibidem*, p. 273. El autor compara esta *familiaridad* con el infinito con el temor y horror que expresan San Agustín o Pascal ante el infinito que desborda todo límite y es inabarcable.

44. BEHLER, E.: "Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik", p. 137.

hombre en los *Monólogos*. La subjetividad individual, en la medida en que significa plenitud interior, se ajusta en la moral a lo que ya Lessing propuso para la creación literaria: la poesía es acción que representa esa plenitud interior en los movimientos libres de las grandes pasiones –compasión, odio, temor, etc.– que son por ello esencialmente poéticos. El ideal de vida de Lessing no es la racionalidad y libertad kantiana, sino un bien formado por los valores de cada día, por la voluntad con sus sentimientos y pasiones. Ahora bien, todo ello está teñido por el pensamiento de una independencia moral, de un sentimiento propio que constituye el punto central de una voluntad autodominada que obedece los principios que configuran el mundo del espíritu en su carácter unitario y universal[45].

Nada hay que considerar sino el resultado de la actividad de esa subjetividad: las manifestaciones, exteriorizaciones de ese espíritu que constituyen su mundo; a él remiten, porque de él reciben su sentido. Las realizaciones del espíritu humano no tienen independencia alguna respecto de la subjetividad individual que las creó; ésta se realiza a través de la ley o sentido que ella misma descubre y se da. Lógicamente se produce un cambio en el entendimiento de las objetivaciones culturales que se recogen bajo *las artes y las letras*; pero igualmente, en el de toda actividad humana, siempre fijada en una forma y un tiempo. La acción humana originariamente no es respuesta a estímulos, no se suscita desde fuera; tampoco imita o sigue reglas que marcan ciertas pautas generales a la creatividad humana. Las objetivaciones, formas culturales a que da lugar la acción humana son expresión, manifiestan el espíritu y sólo por él tienen sentido. La experiencia interna de cada hombre, de cada época, da origen a la visión del mundo que conforma una sociedad y su cultura. La acción humana reclama ser comprendida; para ello, es menester descubrir la inspiración del autor. El paso siguiente será concluir que todo proceso cognoscitivo es interpretación, hermenéutica. Las ciencias del hombre se lanzan a la búsqueda de una nueva visión del ser humano: aquella que resulta de la comprensión de sus obras. De este modo, la unidad de espiritualidad y corporalidad, de saber e historia están garantizadas de la mano del concepto mediador: expresión.

Una concepción de la subjetividad que explique esa unión esencial de lo interior y lo exterior necesariamente tiene que impregnar de un carácter moral, como de una plenitud siempre posible, al resto de las ciencias. Sólo de este modo cabe entender que la metodología de disciplinas como la teología y la filología aspire a dar una visión completa del hombre. Como es sabido, esta aspiración se realiza después de Lessing.

45. Cfr. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, pp. 186,193.

En el círculo romántico, Friedrich Schlegel alcanzó ciertas cotas de argumentación y descripción de la tarea que vitalmente, estaban proclamando sus compañeros del *Sturm und Drang*. Pero, es Schleiermacher en los *Monólogos*, quien recoge de un modo algo exaltado la semblanza del hombre libre que la literatura anunciaba ya en algunas obras de Goethe, Schiller, Jacobi, y en la novela *La Lucinde* de su amigo Schlegel; allí ofrece una obra cuasifilosófica dedicada a la subjetividad individual. Como muchas obras de esa época, tiene un cierto tono profético: anuncia las nuevas formas de vida que han de sustituir las actuales, muertas e inútiles.

Los *Monólogos son un extracto lírico de un diario permanente*[46]. Así describe Schleiermacher esta obra de corte autobiográfico que publica en 1800. La propone como un manifiesto romántico en orden a cambiar la conciencia racionalista. Pretende reflejar la formación de la individualidad tomándose a sí mismo como punto de referencia y, por ello, escribe en primera persona. Este libro y la vida intensa de esos años en Berlín revelan el carácter ético de la personalidad de Schleiermacher como quizá ningún otro período de su vida es capaz de hacerlo[47]. En sus páginas expone la concepción del mundo y de la subjetividad sin la que sus trabajos posteriores sobre ética y hermenéutica carecen de sentido. La libertad expresiva de los *Monólogos*, que invita a un diálogo con el lector, refleja también un claro rechazo del modelo de tratado sistemático.

De manera poética Schleiermacher presenta una concepción moral emparentada con la filosofía de Kant y de Fichte especialmente al poner el énfasis en la acción interior, en la voluntad interna; con ello acentúa la libertad interior como poder, que permite al hombre afirmarse a sí mismo frente al destino y la caducidad[48]. Ahora bien, se distingue de aquellos pensadores en la medida en que insiste en el ideal del autodevenir a través de la acción, en vez de en el sometimiento a la ley moral. "Llegar a ser cada vez más quien soy, ésta es mi única voluntad, y todo acto es un desarrollo especial de esta voluntad única. (...) Toda circunstancia exterior, toda forma exterior de vida me deja indiferente y todos valen lo mismo, con tal de que expresen la naturaleza de mi ser y me aporten material para

46. Citado por MECKENSTOCK, G.: *Historische Einführung*, en SCHLEIERMACHER, F.: KGA, I/3, p. XVII. También hay referencias al estilo de los *Monólogos* en *Brief an C.G.v. Brinckmann, 27.5.1800*. KGA, V/4, pp. 50-53. La popularidad que alcanzó con sus primeras publicaciones y su tono poético contribuyó a que el pensamiento estructurado que subyace pasara inadvertido para muchos.

47. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 207.

48. Cfr. SCHOLZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 86.

su formación interna"[49]. No es en la naturaleza común, sino en la singularidad de los individuos donde la humanidad revela su verdadero contenido.

En un ambiente fuertemente marcado por el idealismo, los *Monólogos* tienen un eco inmediato en los círculos intelectuales. Schleiermacher ha leído las obras de Fichte antes de formar parte del círculo romántico. La amistad con Friedrich Schlegel le lleva a interesarse por el sistema del saber propuesto por aquél; ciertamente, comparten un mismo ideal de transformación de vida y pensamiento. Tal vez por ello, Schleiermacher, especialmente al comienzo de su carrera literaria, tiene que luchar contra la fama de ser un fichteano. "Esta fama le acompañó durante mucho tiempo"[50]. Lo cierto es que considera que la filosofía trascendental de Fichte destruye sin querer, pero inevitablemente, la unidad y realidad de la vida, esa unidad que, desde el ser individual, quiere destacar en sus *Monólogos*[51]. En ellos trata de la autointuición del yo individual cultivado, no de la autointuición de una *yoeidad* racional y universal; es decir, presenta un yo que se entiende en términos de autodevenir. "La unidad de filosofía y vida es esgrimida frente a Fichte. El yo individual es el yo moral que, precisamente por su formación especial, contribuye de modo insustituible a la representación de lo infinito en lo finito"[52].

En el mismo año en que aparecen los *Monólogos*, Fichte publica su libro *Die Bestimmung des Menschen;* parece una *respuesta anticipada* a éstos[53]. La reacción no se hace esperar. La revista *Athenaeum* recoge una reseña de Schleiermacher a la reciente obra de su oponente en la que la califica de *popular y polémica*[54]. La irritación que le produce nace del hecho de que la temática no le es en absoluto extraña. A su juicio, Fichte ha cometido "el error de derivar la moral del idealismo en vez de lo contrario. Había pretendido pasar de la ontología a la ética y el paso no era

49. *Monologen,* KGA, I/3, p. 43.

50. MECKENSTOCK, G.: "Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte", p. 27. Cuando Fichte se trasladó a Berlín, tuvo lugar el encuentro de los dos pensadores entre los que mediaba la común amistad con Schlegel. No se entendieron personalmente; parece que en su trato prevaleció la frialdad de Fichte y la inseguridad y temor al rechazo de Schleiermacher.

51. Schleiermacher escribe refiriéndose a Fichte: "La filosofía y la vida, dice él, están enteramente separadas, su mentalidad natural no tiene nada de extraordinario". Carta citada por LEON, X.: *Fichte et son temps*, v. II, p. 199.

52. MECKENSTOCK, G.: "Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte", p. 35.

53. Cfr. LEON, X.: *Fichte et son temps*, v. II, p. 200.

54. Leon afirma que esos calificativos estan bastante justificados, pues en la forma literaria, diálogo y monólogo y en el lirismo que la anima hasta el final se reconocen los procedimientos del Romanticismo. Hay además un método constante de refutación que toma prestadas las maneras del adversario. Cfr. *Ibidem*, p. 216.

posible"[55]. Además, defiende un solipsismo en su moral del que Schleiermacher se distancia aún más, cuando en 1810 publica la segunda edición de los *Monólogos*; entonces introduce *cambios programáticos* que acentúan "la incorporación de la individualidad absoluta ético-espiritual a la esfera de la interacción física, social y moral"[56]. Estas posiciones tan diferentes, entre otras cosas, contribuyen a la ruptura entre Fichte y el círculo romántico.

El soliloquio de Schleiermacher escenifica el acto de reflexión por el que el individuo se sabe libre, al mismo tiempo que se presenta de este modo ante los otros. Pero, para reconocerse como individuo libre precisa de una cierta intuición (*Anschauung*), de un concepto de individualidad. La individualidad es originaria, pero su expresión reclama una generalidad: la de la intuición; sólo a través de ella se sabe el individuo como tal. El objetivo de los *Monólogos* es presentar la visión del espíritu del hombre cultivado a través de las peculiaridades de una individualidad concreta. "Así pues, en primer lugar, hay que desarrollar en general una intuición de la individualidad, antes de que se pueda aplicar ésta al mismo individuo que se presenta"[57].

De acuerdo con esta diferencia entre el esbozo general de la individualidad y su realización como presentación de un espíritu individual libre, se establece la seriación de los monólogos. En el primero, titulado "Reflexión", Schleiermacher desarrolla la autocontemplación desde el punto de vista general del individuo formado, que es *apartado* de una consideración de la vida plenamente opuesta. En los dos siguientes monólogos el yo que habla se aplica a sí mismo la idea general expuesta. En el primero, "Pruebas", explica la comprensión de su propia persona; después, bajo el título "Concepción del mundo", muestra la idea de mundo que resulta de lo anterior y el lugar de la comprensión del individuo formado en la concepción usual del mundo. Los dos últimos monólogos refutan la concepción de la vida superada en el primer monólogo por la autocontemplación, pues la libertad y su fuerza rejuvenecedora anulan los efectos del destino o la vejez en el espíritu.

Los *Monólogos*, con una aparente espontaneidad, pero, al mismo tiempo, con un cuidado estilo, pretenden ser reflexiones dirigidas a un público interesado por la cuestión del influjo de vida y reflexión. En una

55. CESA, C.: "Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte", p. 27. Cesa opina que es algo simplista apoyar su reacción negativa en el signo determinista del título elegido por Fichte, como sostienen algunos.

56. MECKENSTOCK, G.: "Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte", p. 41.

57. RIEMER, M.: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, p. 47.

carta su autor declara: "Es un intento de llevar a la vida el punto de vista filosófico como lo llaman los idealistas y de exponer el carácter que a mi parecer corresponde a esa filosofía. Para este fin la forma que he elegido me pareció la mejor"[58]. En el individuo formado es donde se concilian filosofía y vida. El género del monólogo aspira a mostrar la vida generando el concepto, es decir, al tiempo que se vive y es lo que expresa conceptualmente. Además, es una forma de autoexposición que recrea el acto de presentarse ante sí mismo como un ser libre en el mismo momento en que se presenta de igual modo ante los demás. Es el don de sí que en el acto de darse se sabe tal don.

La mirada serena y abierta sobre el propio ser consiste en la vuelta sobre sí mismo que muestra lo que la misma vuelta realiza en tanto que exposición: la autocomprensión como individuo libre[59]. La autocomprensión no estaba antes; deviene en la exposición monologada que, como exposición, participa de una generalidad a la que apela de modo originario. Schleiermacher subraya que el don más precioso que el hombre puede ofrecer es la *mirada abierta;* mirada que revela al hombre su condición de donante.

Se trata de convertir la vida en concepto en la medida que la autocomprensión se desarrolla en el individuo que ofrece su propio don. Ya apuntamos una cierta quiebra en el hecho de que la autocomprensión reclame una generalidad previa; con ello parece haber cierta precedencia de la reflexión respecto de la vida.

Si hay alguna dualidad, parece querer decir Schleiermacher, es la de la interioridad individual que se sabe libre a través de un monólogo que tiene estructura dialógica. Porque el saberse de la individualidad o subjetividad libre se apoya en la idea de individualidad libre que apunta de inmediato a la comunidad de espíritus libres. De ningún modo se trata aquí de la constitución de una autoconciencia. El sentimiento de libertad lo es también de dependencia y de comunidad.

Los *Monólogos* esbozan un ideal de sociabilidad libre y de racionalidad dialógica, intersubjetiva, que se encontrará ya en todos sus escritos. El sentimiento de dependencia originaria, de cierta insuficiencia

58. *Brief an C.G. v. Brinckmann, 23.12.99.* KGA V/3, p. 316.

59. *Monologen*, KGA, I/3, p. 5. Riemer señala que en esta duplicidad que ya hemos señalado se muestra una estructura semejante a la de la constitución de la autoconciencia: el presentado, en la medida en que se expone, es sujeto y objeto de la exposición, de modo que es un agente que se sabe a sí mismo como agente. "La diferencia está en que no se desarrolla la determinación originaria de la autoconciencia contenida en esa relación de autoexposición, sino que la autoconciencia originaria se expresa como manifestación externa en la autoexposición". RIEMER, M.: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, p. 48.

estructural de la subjetividad que, sin embargo, impulsa el deseo de plenitud y de infinitud, está presente con una coherencia asombrosa en todo el pensamiento de Schleiermacher. Así frente a la tentación solipsista del idealismo, la radical dependencia del ser humano se corresponde con la comunidad que resulta de la participación en la vida como autodevenir común a todo individuo; es decir, en una interacción entre la individualidad y la sociedad a través de las acciones y de la transformación de la realidad que éstas operan; esta radical dependencia se revela también en la estructura esencialmente dialógica del pensamiento y del lenguaje.

Se percibe claramente el eco de los problemas centrales de la filosofía de esos años. La fundamentación del saber en la transparencia absoluta del sujeto está a punto de malograrse definitivamente, incapaz de admitir la crisis de un concepto de sujeto dividido por la promesa de la presencia total, el autoconocimiento y su dependencia de la mediación objetiva. La imposibilidad de una presencia total de la individualidad como conciencia, el sentimiento de carecer de la identidad plena, acercan los problemas de la filosofía idealista a la percepción individual del hombre cultivado que –según los *Monólogos*– necesita conocer la verdadera índole de su naturaleza para no desesperar y realizar su propio yo. Pero no como hasta ahora, es decir, según una antropología o una ética que no considera la radical insuficiencia del ser humano, en constante tensión entre su finitud y el anhelo de lo infinito, ni tampoco tiene en cuenta su espontánea tendencia a encontrarse a sí mismo, su identidad, en la acción y a construir a partir de ésta la comunidad de hombres libres. El sentimiento de dependencia, manifestación originaria de la insuficiencia esencial del ser humano, aparece aquí inmediatamente como la aspiración a la unidad, y a la propia individualidad, posible únicamente a través de la existencia de los otros. La individualidad sólo se sabe a sí misma como tal a través de una generalidad conceptual, a través de la comunidad de espíritus libres, conscientes de sí mismos. El dinamismo moral fundamental pasa desde la inconsciencia a la conciencia a través de lo que Schleiermacher llama mundo, que de modo preeminente significa la exteriorización, la configuración objetiva de la intimidad subjetiva. La esencia de la ética es la vida como tarea, como autodevenir. Este ideal perdura en sus lecciones sobre ética.

3. EN EL UMBRAL DEL TIEMPO

Los *Monólogos* comienzan con estas palabras: "El hombre no puede ofrecer otro don más valioso que aquello que ha hablado consigo mismo en lo más íntimo de su ánimo, pues ello le garantiza lo más grande que hay: la mirada abierta y serena en un ser libre"[60]. En estas líneas se destaca lo esencial en el hombre consciente de sí mismo: la libertad; una libertad que se sabe tal por la reflexión y es inquebrantable ante las burlas ajenas. Pero, ¿qué permite la vuelta sobre sí del espíritu, es decir, ese hablar consigo mismo? ¿De dónde parte la subjetividad para encontrarse consigo misma? La superación de la común opinión acerca de la vida y la realidad externa es el único camino para la reflexión y la contemplación; su objeto no es la vida con sus cambios aparentes, ni el hombre como un elemento más en la interminable sucesión de acontecimientos. El que en vez de la actividad del espíritu que *anida escondida en su profundidad* sólo ve su aparición externa, se ve también a sí mismo como objeto exterior condicionado desde fuera. "Entonces, por supuesto, la vida es sólo una armonía fugaz, originada por el contacto entre lo pasado y lo presente"[61]. Lo que se opone a la consideración de la vida exterior es también vida, pero es ya la vida como contemplación de la propia individualidad a través de sus actos. Vuelta la mirada sobre el propio obrar, cada momento no es una parte del tiempo, sino una parte de la eternidad; permanece *transformado en una vida más elevada*. Cuando contemplamos la vida la parcelamos, la dividimos en momentos y sólo percibimos lo que hemos delimitado y la serie en la que está incluido. La reflexión, en cambio, nos devuelve a lo que auténticamente es, al obrar, íntimo ciertamente, del que contempla la vida según medida y tiempo.

¿Qué significa, por tanto, volver la mirada sobre el propio yo? Reconocerse como actividad, como espíritu contemplador y no como simple objeto contemplado[62]. A través de la reflexión, de la consideración de su actividad constituyente el hombre conoce su relación con lo eterno. La consideración de lo temporal bajo la perspectiva de la subjetividad que parcela y divide el movimiento incesante de lo vivo, es el primer paso por

60. El texto sigue: "¡Acepta este don con el que comprenderás el pensamiento de mi espíritu! Que tu canto acompañe el juego sonoro de mis sentimientos, y la sacudida que te atraviesa con el contacto de mi ánimo sea un refrescante estímulo para tu fuerza vital". *Monologen*, KGA, I/3, p. 5.

61. *Ibidem*, p. 9.

62. "El infinito ha perdido ahora el último rasgo de lo negativo. Es espíritu, libertad, amor y es apriori idéntico con el yo esencial del hombre. En verdad es una donación que debe ser restituida nuevamente en el pensar, querer y sentir del hombre". SCHULTZ, W.: "Das griechische Ethos in Schleiermachers Reden und Monologen", p. 276.

el que el hombre se sabe eterno e infinito, por encima de la esclavitud del tiempo y de la necesidad que él mismo ha creado. Al fijar las acciones en momentos, éstos inexorablemente pasan y todo parece vano. Pero fijar, medir, implica algo imperecedero, algo que no es medido: la subjetividad que mide es permanente. Al contemplar la vida ahora, vemos lo que es el tiempo y lo que es el hombre.

La infinitud de la que se habla en los *Discursos* aparece en los *Monólogos* como libertad plena que, sin embargo, no puede separarse del todo de lo limitado y temporal. Ello explica que la tensión entre temporalidad y eternidad sea el primer contenido de la reflexión. Por ella despierta la conciencia de la libertad y la subjetividad se distingue en términos de radical individualidad; justamente por servirse del tiempo para diferenciar la subjetividad de la exterioridad, la existencia humana adopta el carácter de lo intrínsecamente individual frente a la generalización de la existencia de las cosas que propicia la homogeneización del tiempo.

La distancia que gana el individuo al saberse fuera del tiempo, le abre justamente al reconocimiento de su propia tarea; en consecuencia, no puede considerar en el mismo nivel de principios el posible contenido de su acción que el de los sucesos meramente naturales. En la medida en que el ser del hombre no puede ser absorbido por la división y limitación que establecen las leyes del tiempo, le corresponde originariamente la indivisión según el tiempo, es decir, la eternidad. Gracias a ella se entiende que los estados sucesivos sirvan a la identidad del yo, que por la acción llega a ser lo que ya era. Lo temporal se ordena a lo eterno.

La subjetividad es dinamismo, espontaneidad abierta a lo infinito; en palabras de Schleiermacher su tarea consiste en *llegar a ser siempre lo que soy*, porque esencialmente soy libertad. En los actos verdaderamente humanos el hombre se sabe autónomo, libre. Esta reciprocidad por la que la libertad hace posible la tarea de autorealización del individuo, mientras que los actos examinados en su origen dan a conocer la libertad, está presente en el *a priori* moral kantiano. En los *Monólogos* hay otra relación igualmente fundamental: la que guardan las acciones concretas limitadas con la plenitud de ser individual, en cierto modo infinita. Sin ella, todo lo demás son simples declaraciones vacías. Es menester hacer especial hincapié en esta relación para calibrar el alcance de la ética contenida en esta obra.

La tarea de *llegar a ser* sólo es posible a través de acciones; a través de la dialéctica interioridad-exterioridad. Toda exteriorización –por concreta– es determinada, finita, temporal; incapaz de reflejar totalmente

mi ser: *es sólo un espejo de mí mismo.* En su misma caducidad, libera al individuo del tiempo sin apartarle de él. Parcelamos la vida con fechas, siguiendo una medida y, a veces, nos parece que el tiempo se reduce a eso. En realidad, atravesamos la línea infinita del tiempo por lugares convencionales, que, sin embargo, *son indiferentes para nuestro destino, nuestras obras, la corona de nuestras sensaciones: todo esto desdeña los pasos comedidos*[63]. Pero el punto que atraviesa la línea no es una parte de ésta, se refiere tan propia e inmediatamente al infinito como a ella. "El momento en el que partes y divides el camino de la vida no debe constituir parte alguna de la vida temporal"[64]. El tiempo como medida depende de las incursiones del infinito, de un modo de ser tiempo que es eterno, instante, ilimitado. Sin la percepción de nuestro doble anclaje en lo eterno y en la sucesión temporal difícilmente podemos entender nuestra existencia y, al cabo, añade Schleiermacher, la existencia histórica.

El camino de iniciación en que en cierto modo consiste esta obra, propone como primer paso la liberación de la temporalidad que define de modo característico nuestra natural percepción de la vida como paso y cambio. Hasta ahora, únicamente lo transcendental estaba al margen de la sucesión del tiempo. Un yo que no se disuelva en puro pasar no escapa a la condición trascendental. Pero la percepción individual de la existencia implica un aquí y un ahora; sus acciones quedan encadenadas en la secuencia temporal, se ajustan a divisiones comunes. Si no percibimos que éstas son consecuencia de nuestra existencia en el instante, el tiempo nos parece *una maldición en la que nada perdura* y, a la vez, nada es nuevo. Nuestra existencia no es realmente nuestra. Por eso, la primera condición para el lector es librarse de las leyes del tiempo; saberse por encima de ellas en su constante interferir el curso de los procesos naturales.

En la filosofía trascendental el tiempo como condición de posibilidad del enlace interno de nuestra percepciones, reduce también la existencia empírica, los movimientos del ánimo, a la cadena inexorable del pasado y presente. El tiempo es una pieza clave de nuestra *construcción* de la objetividad; es una medida de lo empírico. La espontaneidad de la acción libre –tal como lo explica la tesis de la Tercera Antinomia– supone vulnerar la ley del tiempo; en otras palabras, significa romper la unidad sin vacíos, ni saltos que expresa el principio general de la naturaleza según el cual todo lo que sucede tiene una causa que le precede[65]. Pero Kant no se atreve a alterar la vigencia universal de la cadena temporal, cuando propone la

63. Cfr. *Monologen*, KGA, I/3, p. 6.
64. *Ibidem*.
65. Cfr. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 229/B 281.

solución al conflicto planteado en la antinomia. La conciencia trascendental no es de ningún modo tiempo. La acción libre interfiere la cadena temporal, sin confundirse con ella[66]. Kant no va más allá. La íntima relación entre la línea temporal y el corte de la libertad queda en la sombra.

Fichte, por su parte, propone el abandono de la exterioridad natural por meramente aparente. La necesidad natural, el determinismo, es una creación del pensamiento. La conciencia inmediata presenta las acciones como dadas, como objetos; pero, mediante la libre reflexión se puede tener conciencia de un objeto como de una acción, es decir, se invierte ese modo inmediato de entender lo presente ante la conciencia. En la obra mencionada, *Die Bestimmung des Menschen*, afirma: "la conciencia del objeto es una conciencia no reconocida de mi producción de una idea del objeto. Y sé de esta producción, simplemente porque soy el que produce"[67]. Así que todo conocimiento es conocimiento de uno mismo y la conciencia no va más allá de él; la conciencia de un objeto es en realidad la conciencia de la suposición del objeto.

Si la exterioridad, lo particular y múltiple de este mundo, sólo puede nacer de nuestra propia conciencia, concluye Fichte, entonces la relación de lo que está fuera con nosotros mismos es sólo una relación en nuestro pensamiento. La necesidad sólo reside en nuestro pensamiento, en el que la existencia ha quedado anulada. El conocimiento de la esencia de la conciencia hace al hombre verdaderamente libre[68]. Aunque el mundo presente parezca la condición de la acción y su consecuencia o producto, –tal como también Schleiermacher considera que es la visión natural acerca de la vida–, "siempre permanezco dentro de mí mismo y de mi propia esfera; todo lo que existe para mí se desarrolla a partir de mí; en todas partes no veo nada más que a mí mismo y a ninguna esencia extraña y verdadera fuera de la mía"[69]. Los cambios que se efectúan mediante el mecanismo de la naturaleza, *responden a la propia ley del pensamiento según la cual se sigue desarrollando en la conciencia el mundo dado*. Por tanto, se efectúan por una voluntad libre elevada por encima de la naturaleza. Para Fichte el mundo es la simple apariencia proyectada por una voluntad libre. La imagen en que consisten las cosas, no es imagen porque refleja su autor, sino que es una ilusión que no tiene correspondiente.

Por el contrario, Schleiermacher parece captar que en esa íntima relación entre la intimidad y la exterioridad está la clave del sentido del vivir

66. Cfr. *Ibidem*, A 540/B 568.
67. FICHTE, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen*, p. 232.
68. Cfr. *Ibidem*, pp. 246-7.
69. *Ibidem*, pp. 293-4.

humano, y, por tanto, de la lógica de las ciencias humanas, ancladas en dos mundos, el de la libertad y de la naturaleza. La existencia individual, y con ella, la historia, la sociedad, la cultura en general, se desarrollan en ese punto de encuentro entre lo eterno y lo temporal. El tiempo no es simplemente seriación: es línea y punto; no es uno sin el otro. Por eso, después de mostrar distintos modos de enfrentarse a la temporalidad, concluye: "sobre mí mismo debe dirigirse mi mirada, no sólo para dejar pasar cada momento como una parte del tiempo, sino para comprenderlo como un elemento de la eternidad y transformarlo en una vida más libre y elevada"[70]. De esto depende la posibilidad de la vida moral, de la integración de tiempo y eternidad.

¿Es verdad que todos caminamos por la tierra sin independencia e inseguros ante el futuro?, se pregunta Schleiermacher en el cuarto monólogo. ¿Es cierto que un velo espeso oculta al hombre lo que va a ver y que una fuerza ajena juega con nuestras resoluciones convirtiéndolas en simples deseos? Esto ocurre cuando el hombre sólo sabe encontrarse a sí mismo en la sucesión de sensaciones fugaces, cuando ocupa su vida en la posesión de objetos externos y contempla lo que le rodea como un eterno remolino que también le arrastra. Entonces no penetra en su esencia y dirige su vista únicamente hacia algo aislado y lo desea tal como lo percibe en ese momento. Cualquier incidente, cualquier cambio, el destino, puede robarle lo que quiere, puede jugar con sus resoluciones. *Parece que no hay nada firme; la oscuridad impide orientar la propia vida y el hombre siente horror porque no es capaz de entenderse a sí mismo y cada rayo de luz que atraviesa la densa oscuridad únicamente le muestra que no es un ser libre*. Pero, la mirada atenta sobre el propio obrar, la quietud de la inteligencia clara, libre del tiempo y su incesante pasar, disuelve la tinieblas, *no oculta nada* y despierta *la conciencia de la libertad*[71].

Justamente la constante movilidad de la realidad externa y, al mismo tiempo, su inconsistencia en el orden del ser parecen arrastrar al hombre hacia una corriente de disipación, a no ser nada. Pero lo que peligra no es la permanencia de la realidad; el mundo exterior no padece con los cambios y la sucesión ininterrumpida de momentos, porque esa es su condición de posibilidad. El hombre corta la línea, separa y reúne; impone un orden inexorable. Lógicamente, lo que unifica el cambio, no puede confundirse con lo que cambia. La universalidad de la ley del tiempo se sigue del propio concepto de medida. El hombre está fuera del tiempo, pero éste

70. *Monologen*, KGA, I/3, p. 9.
71. Cfr. *Ibidem*, pp. 41-42.

es esencial a la vida como tarea. El tiempo no es mera apariencia; ahora bien, no se explica sin lo eterno.

Los *Monólogos* consideran la exposición de la realidad únicamente como *una cierta medida*; su objetivo es destacar que el hombre no es sin más *algo medido*. Como ya hizo la filosofía griega, Schleiermacher utiliza el ejemplo del punto y la línea para ilustrar la aporía del tiempo como medida y el instante real. La resume en esta escueta afirmación: el punto que corta la línea forma parte tanto de ésta como de lo infinito. La línea es una sucesión de puntos, mientras que el punto no reclama la línea; es ilimitado porque es indivisible. La línea presenta los puntos de modo consecutivo; no obstante, si el punto es ilimitado por indivisible, podemos pensar que realmente sólo hay un punto, es decir, que estamos siempre en el mismo punto. Cabe concluir, entonces, que el paso del tiempo es sólo un aspecto de nuestra percepción de la realidad. "Es pues la reflexión, únicamente, la que me pone en situación de satisfacer el sublime requerimiento de que el hombre pueda llevar una vida no sólo mortal en el reino del tiempo, sino también inmortal en el reino de la eternidad; no sólo terrenal, sino también divina"[72].

La argumentación de Schleiermacher sorprende por su simplicidad. Ganamos una percepción originaria de la libertad y, por tanto, del yo, de la vida humana, en cuanto comprendemos el verdadero alcance de la realidad y sus cambios, es decir, de la temporalidad. Comprender el tiempo abre la singular relación que la inteligencia humana puede establecer con el mundo y consigo misma. En esta tesis se reconocen sin dificultad los términos de un problema ya mencionado.

Lo medido por las leyes del tiempo aparece fundamentalmente como pasado, y esa es la condición de que se pueda reproducir mediante el recuerdo, la combinación de imágenes o a través de un experimento. La seriación temporal imprime a la aparición de las cosas una regularidad que constituye una cierta objetivación de la existencia, como comprendió Kant al convertir el esquema temporal en el puente entre la singularidad del material sensible y la universalidad del concepto: regulando la aparición de las sensaciones, estableciendo relaciones temporales entre ellas, la *realidad* de los datos de la sensibilidad se inclina ante la *forma* que son los conceptos. Incluso cabe anticipar la existencia, en virtud de la esquematización temporal. Con todo, la ordenación temporal es sensible y, por tanto, no expresa la máxima unidad.

72. *Ibidem*, p. 12.

Como es sabido, la fundamentación de la objetividad a través de la relación sujeto-objeto difícilmente evita la conocida paradoja según la cual, si el sujeto no es una objetivación más, el paso de lo objetivo a lo subjetivo implica una diferencia de órdenes tal que lo subjetivo deviene irracional y, por tanto, irrelevante en términos de fundación del saber. Aspirar a la afirmación de la subjetividad a través del concepto lleva la argumentación a un callejón sin salida. Kant se da cuenta de que lo más que puede decir del yo-pienso es que es una representación, pero también añade inmediatamente que no es una representación como las demás representaciones. Ahora bien, si el yo es una representación que acompaña a toda otra representación, entonces las representaciones de objetos carecen de explicación sobre cómo constituyen la unidad del objeto, puesto que una representación no puede ser la fuente de dicha unidad; pero si el yo-pienso no es una representación, entonces tampoco es posible la fundación subjetiva del saber, puesto que el punto de partida de la argumentación es la presencia de objetos en una conciencia que permanece siendo la misma, mientras *pasa* de una representación a otra.

Frente al psicologismo dominante en la segunda mitad del siglo XIX, Husserl ensaya de nuevo una fundación del saber. Sin embargo, a juicio de Heidegger, la fundamentación del conocimiento en la fenomenología prescinde de la existencia del polo subjetivo y se queda en el análisis de los fenómenos de conciencia; la razón última de la objetividad no es sometida a la conciencia; por esa vía la fundación no es completa. Como Schleiermacher, Heidegger entendió que la cuestión de la objetividad es inseparable de la subjetividad; incluso que lo adecuado es plantearlo en otros términos, a saber, con anterioridad a esa distinción. Pues no cabe tratar del mundo sin el existir humano y viceversa; esa es la relación fundamental. Además coinciden al considerar que el tiempo guarda la semejanza más perfecta con la existencia del hombre, porque su ser es el tiempo mismo.

La *Crítica de la Razón pura* ofrece, además, otro ejemplo de la virtualidad del tiempo en la actividad de la subjetividad. La razón –que ambiciona el autoconocimiento– precisa de una historia; sigue una línea en la que reconocemos puntos, divisiones fundamentales, pues de modo natural está sometida a las leyes del tiempo que le impiden alcanzar su destino en un primer momento[73]. No es éste el lugar para exponer las dificultades que la historia de la razón plantea a la legitimidad del juicio crítico a la razón y, por tanto, a la superación del *conocimiento histórico*. Sí en cambio para señalar que la razón sólo vence a la historia en la me-

73. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A VIII.

dida en que no es ella misma medida por el tiempo, o dicho de otro modo, en tanto que la medida de lo histórico es extrínseca a su actividad. De otro modo ni tan siquiera podemos entender realmente cómo es posible que hablemos de tiempo o que diferenciemos la razón de la historia.

Así pues, Kant abre la consideración de la racionalidad como vida, pero no consigue evitar que el tiempo sea medida de la misma. Solo la idea *a priori* de la *Arquitectónica* de la razón cierra el ciclo temporal de la razón y lo convierte en biografía, es decir, en algo concluido. Pero el tiempo, como bien comprendió Heidegger, no es derivado respecto de una idea; tiene el carácter de lo precognoscitivo; está vinculado al existir del hombre en el modo de la máxima actualidad sin determinación de pasado, presente o futuro. Está completamente dado de una vez; por ello, dividimos y enlazamos lo que nunca está completamente dado, los sucesos, los objetos percibidos, nuestras acciones, etc. Respecto del tiempo originario son una caricatura, porque pasan cuando lo propio del tiempo es *insistir*. Descubrir esto supone acceder a la auténtica clave de la libertad humana.

Schleiermacher lo expone claramente en los *Monólogos*. Con la seguridad de quien no vive atormentado por lo perecedero, ni tampoco lo desprecia como ilusorio dice: "Quien ha gustado una vez la vida divina quisiera vivirla siempre"[74]. La mirada en *los misterios del espíritu* puede acompañar a cada acto, pues el hombre puede vivir en todo momento fuera del tiempo. El misterio –o como lo llama Husserl el enigma– de la subjetividad pasa por la consideración del tiempo. "¿Por qué habría de afligirme el tiempo que, en realidad, no se extiende a mi vida interior?"[75]

De este modo la vida humana es *una obra permanente*, añade, *un objeto imperecedero para la contemplación*. La acción humana libre recoge, conservando, lo fijado en el tiempo que va constituyendo al individuo; pero no como quien completa un itinerario biográfico, sino como quien es lo que siempre ha sido: las diferentes acciones son tales sólo desde el punto de vista de la exterioridad. En la comprensión de la doble dimensión de la temporalidad, lo pasado y lo eterno, está la clave del autoconocimiento, de la conciencia que despierta y vive una vida superior. "Sólo hay libertad e infinitud para el que sabe lo que son el mundo y el ser humano, para el que resuelve con claridad el gran enigma de cómo ambos se diferencian y cómo influyen el uno sobre el otro"[76].

74. *Monologen*, KGA, I/3, p. 13.
75. *Ibidem*, p. 35.
76. *Ibidem*, p. 9.

4. LA FORMACIÓN DEL MUNDO

Schleiermacher considera que para dejar un espacio propio de la libertad no basta con situar el origen de la acción fuera del campo de la determinación sensible; recordando el comentario de Dilthey, la libertad fuera del mundo fenoménico queda convertida en simple quimera. Tampoco se trata de dar dos explicaciones paralelas para una misma acción. Con ello, únicamente se advierte que el individuo está enfrentado con la necesidad, al mismo tiempo que en su interior percibe el anhelo de infinitud y libertad. Entonces, su visión de la propia vida queda en manos de factores psicológicos, sociales o culturales. Se cae así en el mismo defecto que se quiere evitar.

Para vivir libremente hay que saberse libre. Es el sentido también del tono exaltado de las siguientes palabras: "¡Libertad! tú eres para mí en todo lo originario, lo primero y más íntimo. En cuanto vuelvo sobre mí mismo para contemplarte, mi mirada se aleja de la esfera del tiempo, libre de los límites de la necesidad. (...) Cómo debo reconocerme y contemplarme no depende ya del destino o de la suerte, ni tampoco de lo que he recogido de las horas alegres o de lo que haya logrado o se mantenga por mi acción, ni de cómo mi voluntad haya logrado la representación exterior. Todo eso es sólo mundo, no yo"[77].

La mirada sobre sí mismo permite al yo comprender que incluso la razón de ser del cuerpo es el espíritu; aunque desde el punto de vista de nuestro conocimiento sensible y de la ciencia experimental pueda parecer que el espíritu es sólo un huésped, añade Schleiermacher, el cuerpo le es otorgado *para que lo domine y se anuncie por medio de él.* Con su acción propia, es decir, libre *lo forma y lo convierte en órgano*. La presencia del espíritu *configura y vivifica todas sus partes*. La acción libre parece brotar del cuerpo, pero en realidad, *nada hay que sea efecto de éste sobre el espíritu, los efectos van siempre del espíritu a él*. No se trata aquí simplemente de la independencia de la determinación libre de la acción respecto de la materia corporal, sino más bien de la conformación de lo corporal en virtud del ejercicio de la libertad. Podemos entonces descubrir el signo de nuestra acción en nuestra corporalidad. El cuerpo "no es nada distinto de mí mismo, no es opuesto a mí"[78]. No es naturaleza; no es propiamente mundo, entendiendo por éste lo que se opone a la libertad, lo que la limita.

77. *Ibidem*, p. 11.
78. *Ibidem*, p. 10.

Los pensadores de siglos anteriores no supieron reconocer el verdadero alcance de la limitación y de la finitud; para ellos eran notas que principalmente acompañan a lo fenoménico. Ahora bien, en la medida en que esto es únicamente objeto de conocimiento, y su orden es causado por el espíritu, difícilmente puede interferir en la eficiencia real de la libertad. No puede ser que lo que sólo responde a la naturaleza de nuestro *comportamiento* con la realidad, impida lo que está en un orden anterior: nuestro ser más genuino, la acción de la libertad de la que él mismo dimana. Por ello se afirma en los *Monólogos* : "contemplo la acción del espíritu que ningún mundo puede transformar, ni ningún tiempo puede destruir, puesto que es él quien crea el mundo y el tiempo"[79].

El sentimiento de la resistencia, de la limitación, de la atenencia a otras leyes de lo que nació libre, no lo explican las ciencias causal-explicativas. Por haberse atenido a este modelo, los filósofos anteriores tampoco pudieron ver el verdadero alcance de la acción moral y la naturaleza de la corporalidad. El cuerpo no es nada opuesto al yo íntimo porque sin el espíritu, el cuerpo no es tal. Igualmente, la libertad no existe propiamente hablando sin la expresión o mediación corporal. Una consideración de la corporalidad que ignora esto, parece querer decir Schleiermacher, evidentemente respeta los dos reinos, libertad y naturaleza, pero no explica la posibilidad real de la libertad e ignora la auténtica fuente de limitación y necesidad para la misma. Como hemos visto, el espíritu libre no es condicionado por los sucesos empíricos; únicamente está expuesto a la comunidad de espíritus libres. Son los semejantes los que pueden limitar e imponer algo a mi libertad. La libertad *choca sólo con la libertad.*

Ciertamente, la acción libre convierte el cuerpo en instrumento del espíritu. Pero en tanto que cuerpo, como exterioridad sigue las leyes de la naturaleza. Schleiermacher señala con claridad que, una vez concebido el fruto que atestigua la libre acción, "sale de los dominios de la vida interior y empieza a formarse según la ley de la conducta exterior. Que entonces se ocupe de él la inteligencia, la sobria sabiduría y la fría prudencia, para que el mundo se aproveche verdaderamente de lo que el amor le ha reservado generosamente"[80]. El espíritu consciente de su esencia creadora se libra del sentimiento de esclavitud; sabe que la exterioridad de sus actos son *mundo y no yo*; aspira a conformar el mundo, a regir la materia bruta indiferente, que pese a la intervención del espíritu libre no pierde su finitud, su caducidad. Los actos exteriores contradicen la interioridad, porque devienen discontinuos, finitos, quedan aislados unos de otros y así resultan

79. *Ibidem*, p. 13.
80. *Ibidem*, p. 59.

fugaces, pasajeros; son esclavos del tiempo. Por su parte, "en lo interno todo es uno, cada acto es únicamente complemento de otro, en cada uno está contenido el otro. Por ello, la intuición de mi ser me eleva por encima de lo finito que se puede abarcar con la mirada en una serie determinada y con unos límites fijos"[81].

Sin embargo, entre la acción interior y la exterioridad de la misma, no sólo no hay un abismo, sino que hay un doble efecto simultáneo, de la acción libre ya que se dirige *a convertir al hombre en sí mismo formando a la vez el mundo*[82]. Como veíamos, la acción libre está orientada en primer lugar al cuerpo propio, "para formarlo y convertirlo en órgano; y configurar y vivificar todas sus partes con la presencia del espíritu soberano"[83]. Conformar el mundo es apropiarse de él, aunque éste permanezca mundo. *Las funciones de la vida son convertir la naturaleza en órgano y el uso del órgano en acción de la razón.* "En el órgano ve Schleiermacher una identidad de lo físico y de lo psíquico, de lo inmediato y de lo adquirido. (...) Al mismo tiempo con el concepto de órgano se destaca aquella parte de la naturaleza que fue cambiada, conformada por la actividad humana (...) La formación del órgano se muestra así como un eterno proceso de la sucesiva apropiación de la naturaleza"[84].

Esta idea es fundamental en las lecciones de ética que dicta a partir de 1804, como ya lo era en los ensayos sobre la libertad. Igualmente es decisiva para la interpretación de la ética como una teoría de la cultura; no sólo asegura la libertad como realización del proyecto personal, sino que, al mismo tiempo, rescata la historia socio-cultural, tanto de una explicación providencialista, como de su reducción a una cadena ciega de acontecimientos. La realidad cultural significa de modo privilegiado la naturaleza moral del hombre. Su dinamismo es fruto del crecimiento en la autocomprensión del hombre a través de las generaciones.

El hombre se encuentra a sí mismo únicamente en sus actos internos, en lo exterior sólo ve mundo. Pero, al mismo tiempo, el mundo es el hombre y el hombre el mundo. No hay acción sin exterioridad, pero ésta lleva el sello de la finitud. Cada acto representa el ser entero del hombre; *la reflexión no encuentra barreras, tiene que quedar siempre inacabada, si quiere seguir viviendo*. Saber esto permite al hombre ir más allá de

81. *Ibidem*, p. 12.

82. La acción nunca es baldía aunque exteriormente sea finita; "sólo con que yo me haya determinado más en mí mismo y me haya hecho más personal, habré dado forma al mundo con mi devenir". *Ibidem*, p. 11.

83. *Ibidem*, p. 10.

84. RACHOLD, J.: "Zwischen Kant und Hegel", p. 43.

dicha finitud, hace posible el crecimiento moral. Rachold destaca también esa dimensión moralizadora de la acción libre por su exteriorización: "La mediación entre filosofía práctica y teórica, entre naturaleza y sujeto autónomo, estaría incompleta si se investigara sólo la actividad formadora de la razón, el organizar. Para Schleiermacher es inseparable de la formación del órgano el uso del órgano para la acción de la razón. Caracteriza esa parte como función que conoce, correlato del formar, igualmente utiliza el concepto de *eticizar*"[85]. Efectivamente, lo primordial es el impulso espontáneo de la subjetividad. Por ello, la vida libre del espíritu es superior al deber y a la justicia: es la esencia de una ética que es, sobre todo, *acción moralizadora,* porque el hombre es creador del mundo y del tiempo. *El hombre pertenece al mundo que él ha ayudado a hacer*[86].

Ahora bien, la acción moralizadora revela la común participación en la libertad de todos aquellos espíritus libres; una participación que es posible a través de la condición exterior de la acción, cuando ésta no se reduce a mera facticidad, sino que es órgano, función del espíritu al alcance de otros espíritus. Lo único digno de llamarse mundo es la eterna comunidad de los espíritus, su influjo recíproco, su mutuo formarse, la sublime armonía de la libertad, se afirma en los *Monólogos.* Sólo esto se opone a la individualidad legítimamente; puede formarla y modificarla. Unicamente aquí reconoce Schleiermacher una necesidad que no oscurece o impide la libertad. "La libertad choca con la libertad y lo que ocurre lleva el signo de la limitación y de la comunidad"[87].

En realidad, mundo significa el conjunto de las realizaciones –por definición finitas– de la humanidad infinita; sólo ellas se oponen al yo individual. Recuérdese que, como vimos, la exterioridad no se opone, no se resiste a la acción de la libertad. Al contrario, es el medio por el que la libertad alcanza la identidad entre el núcleo íntimo del individuo y sus actos.

El hombre es autor del tiempo: en él tiene también su casa. Por consiguiente, únicamente otro espíritu libre puede transformar y formar la superficie de mi ser, añade Schleiermacher. Sólo la libertad limita realmente a la libertad; pero con ello, contribuye a crear la *sagrada comunidad.* Para el hombre reflexivo no hay contradicción entre libertad y necesidad; la necesidad son los otros a los que forma y por los que es formado.

85. *Ibidem*, p. 46. No parece que se pueda suponer la influencia de Hegel en esto, más bien ambos, Schleiermacher y Hegel, son simplemente postkantianos.

86. Cfr. *Monologen,* KGA, I/3, p. 35.

87. *Ibidem*, p. 10.

La acción libre crea comunidad. Las obras que el hombre construye con otros sobre el suelo común son su parte en la creación que representa los pensamientos más íntimos de todos los hombres. Aunque luego el tiempo se los lleve, "son el signo de que mundo y espíritu se encuentran afectuosamente, el beso de amistad entre ambos"[88]. El tiempo ciertamente marca el ritmo, pero es la libertad *quien da el tono y ejecuta la melodía.* Cómo resulte exteriormente la acción, más o menos lograda, eso sólo es mundo y no yo. Lo que importa es que la acción estaba dirigida a que la humanidad se apropiase de su gran cuerpo, es decir, de la totalidad de su realización infinita conformada a través de las acciones finitas. La acción libre está orientada a agudizar sus órganos, a convertir ese cuerpo en impronta de la razón. Se trata de convertir la naturaleza en razón y la razón en naturaleza[89]: el mundo en espíritu y el espíritu en mundo.

La transmisión de las acciones libres en su *mundanización* permiten entender el mundo sobre todo como una esfera de comunicación, como una comunidad que sirve a los espíritus libres. Riemer señala un doble sentido del concepto mundo: por un lado, es la realización completa de la humanidad infinita como resultado de su actividad infinita; por otro, es la esfera exterior de la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) de los individuos finitos entre sí en la que se da el proceso de formación del mundo[90].

Mundo es la comunidad de individuos finitos que posibilita una comunicación exterior. Pero mundo es también la obra, la realización corporal de la humanidad infinita.

Unicamente conocemos la exterioridad de las acciones. No podemos conocer los actos internos. En efecto, sólo percibimos manifestaciones actuales, *los actos terrenales que fluyen en la corriente del tiempo sin que pueda retenerlo*s. Pero, cuando el hombre formado vuelve la mirada sobre el yo interno, la diversidad y multiplicidad de la conducta se revela como complementariedad: cada acto está contenido en el otro[91].

Schleiermacher recomienda al espíritu reflexivo no separar lo que está eternamente unido: *tu ser que no puede prescindir de tus actos, ni sin el saber de tus actos al menos destruirse*[92]. Sólo hay mundo para el espíritu consciente, pero únicamente hay espíritu consciente a través de los actos del espíritu que configuran el mundo.

88. *Ibidem*, p. 10.
89. Esta expresión articula las lecciones de ética que explica a partir de 1804.
90. Cfr. RIEMER, M.: *Bildung und Christentum*, p. 59.
91. Cfr. *Monologen,* KGA, I/3, p. 12.
92. *Ibidem*, p. 13.

La realidad como prolongación necesaria de la acción humana no puede ser entendida como mero objeto de conocimiento o naturaleza, sin una referencia esencial al actuar humano. La realidad como *órgano* de la humanidad se ve enriquecida notablemente; no constituye tan sólo objeto de conocimiento o de deseo para el ser humano, ofrece la resistencia a la acción del espíritu por la que ésta adopta forma sensible, y el espíritu se reconoce y gana mayor intensidad en su ser. El término 'mundo' designa lo real en la medida en que prolonga, al mismo tiempo que hace posible, la existencia humana. Las ciencias humanas, o ciencias del espíritu, lo abordan en sus diferentes dimensiones. Pero en buena parte *prescinden del saber de sus actos* y los reducen a meras objetivaciones sin vida; pues como señala Schleiermacher, "en las operaciones exteriores todo lo individual se contradice, la casualidad exterior anula el sentimiento"[93]. La imagen del hombre ofrecida por estas ciencias muchas veces se adecúa a la percepción de quien no se sabe libre y no es capaz de reconocer su propia autoría en los procesos en los que interviene.

El conocimiento de la subjetividad no se resuelve sin saber lo que es el mundo. Los misterios del espíritu se concentran en el mundo y el yo, *cómo se distinguen y cómo se relacionan entre sí*[94]. El ser humano mantiene al mundo con su mero ser. A cada acto debe acompañar la mirada sobre sí mismo; en efecto, el hombre es eterno y temporal, de manera indisociable. La intuición del propio ser eleva al hombre por encima de lo discontinuo, de lo finito y perecedero. No establece una contradicción entre su espíritu infinito y sus actos finitos, sino que incluye en el concepto de libertad una armonía que resulta de ese distinguirse –al relacionarse entre sí– del yo y el mundo. Este *viejo enigma* contiene la clave de la libertad y la infinitud que anhelan todos los hombres.

De este modo, no sólo el hombre está anclado en lo sensible y en lo inteligible, como señalaba Kant, esa estructura corresponde en cierta medida a todo lo que existe, a todo lo que forma el mundo porque es obra del hombre. Es la estructura de sentido esencial a las cosas. Sin embargo, Schleiermacher no se detiene en considerar el idealismo que encierra esta visión del mundo. Permanece en los límites de la *Crítica de la Razón pura* únicamente para exponer la *realidad* de la ética, es decir, para incluir en el ámbito de los fenómenos lo que Kant justamente ha dejado fuera. "Lo que

93. *Ibidem*, p. 12.

94. *Monologen*, KGA, I/3, p. 9. Blackwell destaca que mientras en los *Discursos sobre religión* aboga por perderse uno mismo en el absoluto, ahora propone lo contrario. La diferencia radica en el uso del término 'universo' en un contexto religioso y del término 'mundo' en un contexto ético. 'Universo' apunta a un todo que inspira devoción; no es un objeto en el sentido usual de mundo. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, p. 221.

ellos llaman mundo es para mí el hombre, lo que ellos llaman hombre es para mí mundo. (...) El espíritu es lo primero y lo único ya que el mundo es su obra más bella, el espejo que de sí mismo se ha fabricado"[95]. El espíritu puede captar esa doble dimensión de los objetos, de los fenómenos: sólo hay libertad para el que sabe lo que son el mundo y el hombre, para el que los diferencia y conoce cómo se influyen. El espíritu libre no se conforma con la apariencia externa que percibe de su propia actividad; su auténtico sentido anida en la profundidad del espíritu –en su intimidad–, debe pues reconocer el *sello propio* de la libertad en las cosas, que son exterioridad que remite a una interioridad: la del espíritu. Como hemos señalado, el sello de la libertad anuncia en buena parte la transformación de la verdad en sentido por parte de la filosofía posterior; pero aquí tiene únicamente relevancia desde el punto de vista de la autorrealización del ser humano, es decir, para la ética.

Mientras que la vida exterior es sólo una armonía fugaz entre lo pasado y lo eterno, el espíritu, en cambio, es una obra permanente. El mundo, pese a ser distinto de la subjetividad, no es opuesto a ella; participa en cierto sentido de la eternidad del espíritu. El tiempo como sucesión es posible por el instante inagotable; la línea es definida por el punto que la corta. El espíritu libre no se sitúa en una órbita diferente de la de los fenómenos, aunque sea su fundamento; más bien, el reconocimiento de la libertad e infinitud del espíritu a través de lo que es efecto suyo, los hace inseparables: constituyen conjuntamente, y sólo en su unidad diferenciada, la posibilidad de la vida libre del hombre. Con la acción libre el individuo participa en la realización de esa humanidad infinita; la acción –expresión de la singularidad individual– se dirige a la materialidad del mundo externo para convertirlo así en cuerpo de la humanidad y permitir el proceso de comunicación de los individuos.

Mi acción es libre, no así mis efectos en el mundo, que siguen leyes eternas, señala Schleiermacher. ¿Cómo podría la libertad saber de sí misma sin mantener ese pulso con la necesidad? ¿Cómo podría llegar a ser el espíritu que todavía no es, sino mediante la exteriorización que –siendo limitada por exterioridad– revela la infinitud y libertad, es decir, la superioridad del ser capaz de acciones? "La necesidad reside fuera de nosotros, es el tono determinado del bello choque de la libertad que anuncia su ser"[96]. El reflejo de los actos tiene que ser necesario, si no sería otro acto. Sólo así puede el hombre contemplarse como libertad. La legalidad nece-

95. *Monologen*, KGA, I/3, p. 9. Se consuma aquí el deseo de explicar la acción moral en el reino de la experiencia que ya se reconoce en los primeros trabajos sobre la libertad.

96. *Ibidem*, p. 10.

saria del acontecer del mundo, de la propia naturaleza racionalizada, no impide la libertad, no excluye su posibilidad; más bien, la necesidad es el contrapunto imprescindible de la libertad, donde ésta se gana para sí como infinita potencialidad que no se agota en ningún acto, que no se posee nunca del todo.

Libertad y necesidad se corresponden con el par de conceptos infinito y finito. Del mismo modo que lo infinito *se encuentra* en lo finito, lo eterno en lo temporal, la libertad se reconoce en la necesidad. Jørgensen señala muy atinadamente que "en los *Monólogos* se aprecia con claridad que el auténtico opuesto de la libertad no es la necesidad, sino la *casualidad*, la desarmonía de lo que es únicamente finito y singular, lo que en sentido real es extraño"[97]. Catorce años más tarde, en las lecciones sobre dialéctica, se repite el argumento: "libre y necesario no son contradictorios entre sí, sino que lo opuesto común a ambos es lo casual"[98]. Cuanto más casual es una cosa, menos libre es porque menor es su unidad. Ciertamente la necesidad del acto es sinónimo de la comunidad creada en la exterioridad, de la interacción que forma a otros y permite también al agente ser formado por otros. Por eso, la necesidad de lo que en cuanto manifestación se acoge a reglas, expresa finitud, pero de ningún modo una singularidad entendida ésta como incomunicabilidad. La necesidad no deja lugar para la extrañeza. Tampoco abre la puerta a una explicación paralela propia de aquellas ciencias humanas que siguen patrones metodológicos tomados de la ciencia positivista. Al contrario, aquí se indica que sólo por la complementariedad de libertad y necesidad se alcanza el saber tanto de lo interior como de lo exterior.

La hipótesis determinista de 1790 encuentra en los *Monólogos* su marco adecuado. En efecto, también ahora Schleiermacher entiende la libertad como *encargada de antemano*; no es pura espontaneidad. Justamente por eso, la casualidad contradice la libertad, de la misma manera que la indeterminación completa de la acción impide la obligación moral. Jørgensen objeta que la libertad es definida como libertad de coacción externa, pero no interna. Por tanto, el individuo libre sigue la *necesidad interna* de autodesarrollarse, es decir, llegar a ser quien es, lo que el Infinito ha dispuesto para él[99]. Pero, como ya apuntamos, la dificultad no está en el determinismo de la libertad.

97. JØRGENSEN, P.H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p.161.

98. *Dialektik (1814). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 56. "Libertad y necesidad son cada una medida de la otra". *Ibidem*.

99. "En verdad me parece que soy el mismo que era cuando comenzó mi vida mejor, sólo que más firme y determinado". *Monologen*, KGA, I/3, p. 19. Cfr. JØRGENSEN, P.H.: *Die Ethik Schleier-*

En ese sentido se advierte que la antropología de Schleiermacher está marcada por el sentimiento de dependencia y de comunidad. Ni la libertad ni la necesidad son absolutas; tampoco operan por separado como principios rectores de ámbitos de la realidad. A través de su complementariedad pretende salvar la prioridad de lo individual y alcanzar una generalidad hecha a la medida de la libertad. Sin leyes que orienten la acción libre, la individualidad prevalece y la acción necesariamente crea el órgano, incrementa al agente y produce comunidad. La voluntad de ser es la única necesidad interna, pero sin la intuición, es decir, sin algún tipo de conocimiento, es completamente ciega e ineficaz. La dependencia es, por tanto, tan originaria como el saberse libre.

Aquí se percibe una gran diferencia con la visión kantiana de la necesidad como expresión de lo condicionado y la libertad como máxima racionalidad. Como ya se ha indicado, la postura de la generación romántica rompe definitivamente el difícil equilibrio propuesto en la filosofía crítica. Acentúa la infinitud de la subjetividad como factor configurador del mundo. Sobre todo, rechaza el modelo ilustrado de conocimiento discursivo que funda separadamente lo sensible y lo racional, e introduce un intuicionismo que en la ética significa autoformación como expresión de auténtica libertad. No hay lugar para la generalidad de las reglas; en todo caso la generalidad debe resultar de lo real, a saber, del individuo cuyo ser consiste en actuar, configurar, es decir, crear a través de la acción.

La idea de mundo cobra desde aquí un nuevo alcance. "En la medida en que el tiempo te lleve ocupado por el mundo, no podrás contemplarte serenamente en tu más íntima profundidad"[100]. La pura exterioridad no tiene redención posible, porque su definición como simple exterioridad no lo permite. Bajo ningún punto de vista la exterioridad sensible, sometida a las leyes del tiempo, puede ser considerada como fuente de sentido para el vivir humano. Su orden es obra del espíritu, pero sin él carece de ser, porque su entidad le viene del orden impuesto por el hombre. El concepto de mundo comprende la realidad como estructura de sentido; no reclama la definición de leyes como el concepto de naturaleza. El hombre es fundamentalmente su autor.

El concepto de mundo suscita dudas respecto a la identificación filosófica de Schleiermacher. ¿Es su pensamiento un idealismo? Aunque en

machers, p. 164. A su juicio esto supone que el ser humano es sólo un animal o una planta en una potencia superior; por tanto tampoco se puede hablar de responsabilidad o de sentimiento de culpa porque el pecado puede ser entendido también como una acción determinada.

100. *Monologen*, KGA, I/3, p. 13.

estos años no se identifique con Fichte en absoluto, las relaciones amistosas entre él y Schlegel, al mismo tiempo que entre Schleiermacher y Schlegel delatan que, en cierto modo, todos ellos se sabían en el mismo barco. Más tarde en su etapa de madurez, Schleiermacher sigue con interés la filosofía de la naturaleza de Schelling. No parece, en cambio, que en ningún momento haya la menor afinidad intelectual con Hegel.

Georg Wehrung considera que, al menos, los *Monólogos* no pueden ser vistos como un idealismo teórico; antes bien, tratan de lograr un nuevo *realismo*, a saber, aquél que tiene que ver con el sentido y la unidad de nuestros actos[101]. Estamos ante un idealismo teleológico de tipo ético. Toda la concepción de esta obra es de naturaleza ética. Su nervio motor es la fe, no en un conocimiento teórico previo, sino en la actitud de muchos ante la tarea infinita de transformar para llegar a ser[102].

5. LA BÚSQUEDA DE SÍ O LAS MIL IMÁGENES DE LA SUBJETIVIDAD

Como hemos visto, la acción libre en su *mundanización* permite entender el mundo sobre todo como una esfera de comunicación, como una comunidad que sirve a los espíritus libres. Cabe preguntarse ahora ¿resulta de ello algún tipo de medida para el espíritu?

Servirse de esa esfera de comunicación, encontrarla apta para trabajar al servicio de un espíritu consciente de su libertad, afirma Schleiermacher, *es sólo un signo del dominio que la libertad de todos ha ejercido sobre él*[103]. Ahora bien, las acciones de los demás no son medida de la conducta individual; no alteran la intuición de la acción propia, ni la imagen del ser total que cada individuo libre tiene de sí mismo.

Con la conducta libre del individuo la humanidad adopta una forma concreta, unos rasgos peculiares, ya que trata de convertirse en sí mismo formando a la vez el mundo. *Si ofreciendo la conducta propia a la comunidad de espíritus libres mi conducta se pone en contacto con la de otro o no, si me sirvo del mundo en tanto que mundo, todo ello es indiferente a la mirada libre,* pues lo que sí está garantizado es que la acción libre nunca es baldía: sólo con formarme a mí mismo ya he contribuido a dar forma al

101. Cfr. WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*, p. 210.
102. Cfr. *Ibidem*, p. 221.
103. *Monologen*, KGA, I/3, p. 11.

mundo, especialmente a la humanidad libre. Así pues, el objetivo, la tarea de la libertad, es la realización de la esencia de la humanidad en uno mismo que obliga a todo hombre y para la que es una ayuda *la conducta libre individual que propulsa a la humanidad por el camino recto hacia su meta*[104].

La acción libre individual crea comunidad, configura conductas morales que pueden ser reconocidas por otros individuos como un aspecto inherente a la moralidad. "Cada cual se ocupa de una determinada tarea, concluye la obra de otro a quien no conocía y prepara la de otro que nunca sabe de su servicio. Así se impulsa la obra del hombre por toda la tierra"[105]. Se sienten como propias las fuerzas ajenas; la vida individual se *intensifica* con la de la comunidad. Este movimiento respeta máximamente la primacía de la conciencia libre, es decir, la dirección unívoca del espíritu al mundo, de la interioridad a la exterioridad. Por ello, la necesidad, contrapunto perfecto de la libertad, no constriñe ni coacciona al individuo. Lo creado por la comunidad de espíritus libres no es medida de la conducta individual; en cuanto exterioridad es *normativo*, se convierte en algo común e implica necesidad. Lo que llamamos ley moral no es esencial a la libertad; es derivado respecto de ella.

Por el contrario, la medida de la acción es la formación del ideal de humanidad en la propia individualidad. Este es el programa que ofrecen los *Monólogos*: "Mueve todo en el mundo y lleva a cabo todo cuanto puedas, deja a un lado el sentimiento de tus innatas limitaciones, cultiva todos los medios de la comunicación espiritual, representa lo que te es más propio y dibuja con tu espíritu todo lo que te rodea. Trabaja en las sagradas obras de la humanidad, atráete los espíritus amigos, pero mira siempre hacia ti mismo"[106]. La ética que anuncian estas palabras es de corte inconfundiblemente moderno. Ahora bien, la impronta de lo que se ha dado en llamar el subjetivismo moral da aquí un paso definitivo al abandonar la fundación racional de la ley moral como un aspecto intrínseco a la posibilidad de la libertad. El origen racional de la ley, todavía presente en la ética kantiana, constituye la pérdida fundamental de las éticas vitalistas en el marco de una filosofía moderna que ya antes se ha declarado incapacitada para reconocer una fundación *real* de la ley moral. El yo moderno, disminuido ante la generalidad abstracta de la ley, se

104. Para ello el hombre se sirve fundamentalmente del lenguaje; es un *bien común a los hijos del espíritu y del mundo. No en vano el lenguaje es el espejo más claro del mundo, una obra de arte en la que se da a conocer el espíritu*: "Por su causa pertenece éste al mundo y antes de conocerse a sí mismo tiene que desprenderse paulatinamente de sus lazos". *Ibidem*, p. 37.

105. *Ibidem*, p. 29.

106. *Ibidem*, p. 13.

revela gracias a una ética de la individualidad cuyo reto es asegurar la universalidad de la acción. La idea de humanidad es el canal que comunica ambos extremos.

La pregunta que se plantea a continuación es: ¿necesita la libertad alguna orientación? Si es así, ¿qué da forma entonces a la conducta? En la peculiar relación entre individualidad y humanidad radica la respuesta de Schleiermacher. "Contemplar la humanidad en uno mismo y, una vez que se la ha encontrado, no apartar de ella la mirada es el único medio seguro para no extraviarse nunca de su santo suelo"[107]. Conviene dejar a un lado lo ingenua que puede parecer esa confianza para un tiempo como el nuestro, sorprendido por la multiforme humanidad que el mismo pensamiento ilustrado ha contribuido a crear como efecto perverso del ideal universal que debe realizar todo hombre. En esta ética sin moral que ejemplifican los *Monólogos*, basta la intuición primera, el despertar de la autoconciencia en devenir, para ser lo que siempre se ha sido.

La argumentación suena conocida. Mientras en los *Discursos,* a través de la experiencia religiosa, lo infinito está en los creyentes, en los *Monólogos* la exigencia de autoformación del hombre cultivado es revalidada como una conformación individual de la humanidad en el hombre[108]. Una vez más encontramos la afirmación de la autonomía unida al sentimiento de radical dependencia; pero esta dependencia es siempre existencial; porque sólo ahí se encuentra el hombre real, el individuo. La autoconciencia entendida como autoconocimiento es necesariamente mediada, es decir, abstracta; por el contrario, la mirada sobre sí mismo apunta únicamente a un ser que por la mirada es más él mismo y esto en cierto modo es incomunicable. Así se descubre y realiza la humanidad en el individuo. "La suposición de un ser individual aleja los *Monólogos* de todas las posiciones posteriores del subjetivismo"[109].

Es un juego vano, sostiene Schleiermacher, dar reglas y buscar pruebas para la libertad. Una sola decisión libre basta, pues *el que deja de ser hombre es que no lo ha sido nunca*[110]. No se trata de perseguir una virtud o de preferir más un acto que otro; de lo que se trata es de no negar en las acciones la humanidad que se realiza en el individuo. La conciencia de la humanidad despertada en el espíritu que se sabe libre *no tolera otra conducta que la que es digna de ella*.

107. *Ibidem*, p. 16.

108. Cfr. BEINTKER, H.: "Die 'Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre' als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems", p. 317.

109. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 87.

110. *Monologen*, KGA, I/3, p. 16.

La autoconciencia significa aquí más bien un modo de ser que un modo de saber. Sería erróneo entenderla como una percepción meramente subjetiva de la interioridad. Tiene un significado ontológico: expresa un ser que sabe únicamente en su existencia individual y, por supuesto, en el tiempo, históricamente. La autoconciencia de la que tratan los *Monólogos* no funda nuestro conocimiento, la ciencia, etc. Es la unidad desde la que lo que aparece disperso, se revela como uno e idéntico en su ser; donde la historia es sólo ley temporal, orden de los productos de nuestra acción, y la acción misma es sin tiempo. La dificultad está en hacer compatible, por un lado, que los *Monólogos* pretenden mostrar la individualidad *qua* individualidad –como señalaba anteriormente– y, por otro, que la acción libre individual llegue a identificarse con la de otros hombres; es decir, se trata de comprender que la libertad individual se comporta como libertad del espíritu en general sólo que sin reglas universales que la hagan posible[111].

Schleiermacher anima a la introspección, a reiterar la autointuición, el acto fundante del saberse libre como criterio de moralidad. Apela a esa intuición de los vastos dominios de la humanidad en los que sólo habitan quienes aspiran a formarse y a representarse a sí mismos, es decir, a la idea de la humanidad en cada espíritu libre. "¡Ábrete una vez más y déjame ver si me corresponde o no un lugar propio, si está en mí lo que concuerda [con esa intuición] o si una contradicción interna impide que se concluya la imagen y, como un proyecto malogrado de mi ser, en vez de alcanzar la perfección, se disocia pronto en una nada vacía !"[112]. Dentro y fuera de la conciencia, sólo importa la intuición individual de la humanidad; únicamente ella puede guiar la acción libre. *Necesito mirar qué clase de humanidad hay en los demás, qué es lo que puede servirme para determinar más firmemente mi ser.*

La intuición de la humanidad se realiza únicamente en los individuos y de modo *individual*; no es una generalidad bajo la que se subsumen lo individual. *Cada ser humano representa la humanidad de una manera propia*[113]; cada hombre la posee intuitivamente y viviendo realiza ese ideal, al mismo tiempo que crea la comunidad de espíritus. *El espíritu no necesita nada más que de sí mismo.*

La primacía de la individualidad en la moralidad permite entender el rechazo de toda ética normativa, especialmente, de la concepción kantiana del sometimiento a ley. Sin embargo, como hemos visto, la individualidad puede devenir sólo en comunidad. Como señala Wehrung, lo que Schleier-

111. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 87.
112. *Monologen*, KGA, I/3, p. 21.
113. Cfr. *Ibidem*, p. 18.

macher entiende por individualidad no tiene que ver con el llamado individualismo. La autoformación es impensable separada de la vida humana, y ésta se realiza en base al formarse de otros[114].

La filosofía racionalista presenta como su gran logro la generalidad de una ley bajo la que cada caso pierde su singularidad; lo particular es insignificante respecto de dicha generalidad. Los *Monólogos* critican esta visión de la ética. La humanidad, *el hombre, no sería una esencia formada peculiarmente, sino el mismo elemento en todas partes*. En ese caso, el hombre, *despreciando sus particularidades, adquiere una conciencia universal y se arroja a los pies del deber*. "No puede ya elevarse a la vez hasta la individualidad superior de su formación y de su moralidad, y entender y mirar la naturaleza que la libertad misma ha elegido"[115]. La falta de autoconciencia, el no saberse realmente autor, sitúa al hombre en una tierra intermedia por no haber alcanzado el pensamiento de su existencia propia; entonces, representa la humanidad de manera muy tosca, pues *siendo en el fondo lo mismo, exteriormente en cambio forma manifestaciones fugaces por medio de fricciones y contactos*. Pero ahí no hay realmente moralidad, piensa Schleiermacher; la libertad es un mero sentimiento, una conciencia pasajera, la sensación aparente de determinación.

Por el contrario, la acción libre combina los elementos de la naturaleza humana de una manera única, *con una mezcla propia*; *los liga formando una existencia particular*. La libertad sitúa al ser humano en sus dominios, porque la libertad se corresponde con el existir del hombre. Es noticia de su ser singular e independiente. Le confirma y le permite conocer el contenido de su ser, porque le capacita para serlo. Su manifestación de la humanidad puede ser entonces plena, precisamente porque es la suya propia. El sometimiento a cualquier generalidad es ante todo la anulación del ser individual, no puede ser expresión de libertad ni, por tanto, de moralidad. *Contemplar la humanidad entera y comparar la propia con cualquier representación de aquélla proporciona una idea de la propia peculiaridad. Sólo en la contraposición se conoce lo individual*[116].

De aquí resulta fácilmente un tipo de intersubjetividad moral: la de los espíritus que comparten un mismo ser, no unas normas iguales, sino el origen libre de la acción. Se trata de una generalidad individual. La libertad se cumple como acción y obra del espíritu. La individualidad se determina sólo por sí misma. Ella es su modelo; un modelo que se gana en la

114. Cfr. WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*, p. 227.

115. *Monologen*, KGA, I/3, p. 18.

116. Cfr. *Ibidem*, p. 22.

autoreflexión, en la vuelta sobre el propio yo a través de sus acciones, esto es, de la exterioridad. Con la acción –señala Schleiermacher– "me he determinado más a mí mismo y me he hecho más propio, y entonces he dado forma al mundo con mi devenir"[117]. La imagen que el individuo se forma de sí mismo es también forma para otros; está expuesta a los demás seres libres que se reconocen en su originalidad a través de la acción que siempre se sirve de algún medio expresivo. Como la acción no es pura exterioridad, sino espíritu, su expresión comunica tanto por la generalidad del medio, como por la inmediata captación del espíritu que impulsa dicha acción. De este modo resuelven los *Monólogos* la dificultad señalada anteriormente: cómo hacer compatible una ética de la individualidad con alcance universal. Todo ello es tratado ampliamente en las lecciones de ética.

Merece la pena detenerse en un aspecto que aparece varias veces en los textos de Schleiermacher y que forma parte de la relación espíritu-mundo: el reflejo de la subjetividad en el mundo que crea.

Recordemos de nuevo esta tesis central de los *Monólogos*. La formación de la individualidad consiste, por un lado, en no abandonar la mirada libre sobre el propio obrar, saberse fuera del tiempo y sus duras leyes; pero, por otro, el ser humano no puede prescindir de sus actos ni del saber sobre su acción sin peligro de destruirse[118]. La realidad no aleja al hombre de sí mismo; al contrario, le devuelve la imagen que él ha puesto antes. El hombre conoce su existencia a través de las cosas. La necesidad de los fenómenos es *el otro lado* de la libertad del espíritu creador. Lo necesario no son mis actos, añade, lo es su reflejo, la concepción del mundo que ayudo a crear con mis actos y que está sometida al tiempo: "Son el signo de que mundo y espíritu se encuentran afectuosamente, el beso de amistad entre ambos, que se repite cada vez de modo distinto"[119]. El mundo participa del dinamismo de la subjetividad porque es su imagen. Entre la determinación de la libertad y la exteriorización de la misma hay una duplicidad de efectos de la libertad ya que ésta convierte al hombre en sí mismo, formando a la vez el mundo. El hombre sabe quién es cuando percibe la diferencia entre lo interno y lo externo y únicamente a través de ella.

117. *Ibidem*, p. 11. En este mismo sentido Schlegel afirma: "El principio supremo de la moralidad es individualidad. Cada uno debe procurar llegar a ser lo que es". SCHLEGEL, F.: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Bd. 11, p. 60.

118. Cfr. *Monologen*, KGA, I/3, p. 13.

119. *Ibidem*, p. 10.

La libertad se gana, por tanto, a través de *lo otro*. "También el mundo exterior, tanto con sus leyes eternas como con sus manifestaciones más fugaces irradia hacia nosotros en mil delicadas y nobles alegorías, como un espejo mágico, lo más íntimo y elevado de nuestro ser"[120]. Quienes no atienden a los callados suspiros de su espíritu, desprecian la ocasión de afinar su juicio, de instruirlo. ¿Sobre qué? Sobre sí mismos. Hasta el punto de que malinterpretan el verdadero significado y la íntima intención de lo que el propio arbitrio concibió y debe acontecer una y otra vez. El verdadero *yo* resulta de la libertad. Su identidad se revela en la multiplicidad de acciones según un peculiar punto de vista: "me pongo en el lugar de mil imágenes para así distinguir mejor la mía propia"[121]. Incluso las acciones del amigo, sus obras externas pertenecen al mundo y se doblegan ante las leyes de la necesidad y a todo lo que de ellas se sigue, pero –añade Schleiermacher– cuando comprendo el interior del que brotan y sé que son así porque él es así, me despreocupo. A él se aplica también "la clara conciencia de la oposición que hay entre el mundo y el hombre, fundamento sobre el que descansan el respeto a mí mismo y el sentimiento de libertad"[122].

El hombre debe representar lo que le es más propio y buscarse en lo que le rodea, mirándose en las acciones como en un espejo. Es preciso saber lo que se hace y bajo qué forma se manifiesta la conducta, pues la libertad produce siempre la misma conducta cambiante: la acción es siempre nueva y siempre idéntica[123]. No puede ser de otro modo si el hombre, como autor del tiempo, no es tiempo. La acción es siempre nueva y siempre idéntica, porque en realidad no pasa, ni cesa. Con este lenguaje paradójico, Schleiermacher insiste en la tesis que ha devuelto la confianza en sí mismo al hombre, aturdido por el vaivén externo, por la inexorabilidad de las leyes de la naturaleza: el ser humano pertenece al tiempo y está fuera de él. La vida moralmente superior *se rige por la relación entre acción y contemplación*. Por eso sólo cuando el hombre actúa siendo consciente de su personalidad, puede estar seguro de no herirla en la siguiente acción. En ese caso, su personalidad es idéntica en los diferentes actos; la dirección del actuar es siempre del interior al exterior. Además, *cada acto representa el ser entero del hombre, en el interior nada está separado*[124].

120. *Ibidem*, p. 6.
121. *Ibidem*, p. 19.
122. *Ibidem*, p. 25.
123. Cfr. *Ibidem*, p. 14.
124. Cfr. *Ibidem*, p. 12, 22.

La mirada sobre el propio obrar tan sólo proporciona la conciencia de la libertad, no el conocimiento del yo. Se plantea un problema que rebasa el objetivo de los *Monólogos*. ¿Qué nos asegura que la forma de nuestra conducta es adecuada a una identidad que no poseemos todavía? Se ha señalado ya que la mirada libre exime de toda determinación normativa de la acción. El espíritu *libre aspira a representarse a sí mismo sin producir obras permanentes*. Nada de lo que producimos permanece, pues es exterioridad sometida a las leyes del tiempo. El que quiere constituirse en un ser determinado debe tener abierto el sentido a lo que no es él mismo, pues –como hemos visto– sólo *por la contraposición se conoce lo individual*.

Por contraste con la finitud de toda manifestación que nace de la subjetividad, ésta puede reconocerse por encima de aquélla como infinita y libre. *La sed inextinguida de seguir plasmando incesantemente,* afirma Schleiermacher, *no permite que la comunicación de lo interno se de en una plenitud exterior*: ser es llegar a ser, actuar; por tanto, la libertad implica esa movilidad constante de una acción a otra y cada una de ellas sólo es un reflejo del espíritu. Debe seguir adelante con nuevos hechos y pensamientos como único modo de lograr la plena realización del propio ser[125]. En suma, la tarea de autodevenir debe conformarse con una identidad inacabada. "Sé que mi vida exterior nunca podrá representar y acabar en todos sus aspectos mi ser íntimo"[126].

La voluntad del espíritu consciente de su naturaleza es *llegar a ser cada vez más quien es*; todo acto es el desarrollo de esta voluntad única. Toda forma exterior de la vida, toda circunstancia vale por igual *con tal de que exprese la naturaleza del ser libre* y aporten material para su formación interna, para su crecimiento. Es pues la libertad quien actúa[127]. El tiempo puede traer material para la conducta, pero su orden, todo lo que sea condición exterior, incluso los actos comunes de los hombres los acoge el espíritu *para encontrar allí siempre libertad y formar su individualidad*.

En las páginas finales de los *Monólogos*, Schleiermacher insiste en permanecer fiel a esa primera intuición de sí: no dejes que te impongan orden alguna, desprecia la ley extraña; todos tus actos viven y permanecen en ti, no pertenecen al mundo sino a tu propio devenir. "No llegues a ser otra cosa que tú mismo, porque lo que puedes querer también pertenece a

125. Cfr. *Ibidem*, p. 21.
126. *Ibidem*, p. 49.
127. Cfr. *Ibidem*, p. 43.

tu interior"[128]. La decisión para hacer algo tiene que nacer de los actos internos, es decir, de la libertad. *Su ley reside sólo en el interior.* Pero, ley significa aquí sólo esa atenencia a la vida interna, al pulso de la intuición de sí mismo que hace que de la libertad y de la conciencia de sus actos surja una eterna juventud y alegría.

Reconocemos nuevamente el esquema que domina su antropología: la tensión entre generalidad e individualidad. En ella se funda también el concepto de sociedad como encuentro y reconocimiento de espíritus libres y semejantes que juega un papel relevante en la ética y la teología[129].

En efecto, la concepción de la subjetividad pivota tanto sobre la afirmación de la individualidad, como sobre la necesaria apertura a la exterioridad. La extrema autonomía en la determinación de la acción, se templa con la participación en la comunidad de espíritus que realizan de modo peculiar la idea de humanidad, mientras con su acción configuran la exterioridad, y convierten el mundo en órgano del espíritu. La participación originaria en una forma de comunidad, la donación previa de una exterioridad que el hombre transforma con su acción, la comunicación entre los espíritus semejantes son elementos constitutivos de la singular relación yo-mundo que define la existencia humana. La subjetividad infinita y libre necesita del mundo finito y sometido a leyes necesarias. El conjunto de nuestras acciones, las transformaciones a que dan lugar implican una red, un juego de realizaciones en el que necesariamente participan otros seres semejantes; la acción individual se sirve de lo común, de lo general en el pensar y en el lenguaje, de la conformación de modelos morales o de la realización de la idea de humanidad en los otros.

El misterio por el que el hombre no queda anulado en medio de lo que no es espíritu está en su doble condición: es eterno y temporal. El tiempo es la clave en la relación entre la existencia y sus formas, entre lo objetivo y lo subjetivo. El ser del hombre es *ser lo que ya se es* y, al mismo tiempo, *llegar a ser*: es eterno y temporal. Por ello, su devenir es esencialmente creativo: *da forma al mundo, al mismo tiempo que se da forma a sí misma* con un acción que es siempre nueva y siempre idéntica. El enigma de la subjetividad no se resuelve a través de una autofundación del espíritu capaz de integrar el espíritu como una totalidad. Al contrario, retrasada so-

128. *Ibidem*, p. 60.

129. De algún modo la comunión estrecha y enriquecedora con sus compañeros del círculo romántico en Berlín es un modelo a pequeña escala de la comunidad de hombres libres y cultivados, cuyas acciones forman al mundo, al tiempo que se forman ellos y ayudan a formarse a otros.

bre su origen, la mirada consciente del espíritu sobre sí mismo se reconoce sólo como vida.

Las relaciones entre razón y ser, el reconocimiento de la relación de sentido que constituye el acto de fundación del mundo, y el análisis de la condición moral del hombre constituyen los pilares fundamentales del sistema de las ciencias de Schleiermacher. Ética, dialéctica y hermenéutica son las disciplinas que tienen a su cargo su pensamiento filosófico. En ellas se contempla el diálogo permanente de espíritu y mundo, cómo se unen y cómo se distinguen.

CAPÍTULO III

LA ÉTICA COMO UNA TEORÍA DE LA CULTURA

Si los *Monólogos* constituyen todo un programa de desarrollo de la subjetividad individual, son también un ejemplo de los esfuerzos de un pensador romántico por alcanzar un saber unitario, como integración de yo y mundo, como armonía de individualidad y generalidad, y –no en menor medida– como correspondencia de fenómeno y realidad. Así, Schleiermacher afronta los distintos trabajos que le ocupan en su madurez (escritos, clases, traducciones, proyectos de reforma educativa, conferencias) sin perder de vista esa idea primigenia, esa concepción del hombre –espíritu en devenir a través de la acción– que debe impregnar todos los campos del saber.

La unidad de hombre y mundo ganada en los *Monólogos* invita a un desarrollo de las disciplinas científicas, de tal modo que todas ellas, a su manera, reflejen esa unidad. La esencial relación que cada ciencia guarda con el resto de los saberes debe ser un exponente de esa remitencia de sentido que constituye los objetos del mundo al convertirlos en órganos del espíritu; sin confundirse entre sí, cada ciencia separa un aspecto de lo que, en realidad, es idéntico en el sentido de que no puede ser concebido sin el otro.

La resolución del viejo enigma sobre las relaciones entre espíritu y mundo sitúa la existencia humana, en primer lugar, en la unidad orgánica de espíritu y cuerpo. Esta unidad refleja el movimiento de opuestos constitutivo del ser. Supone, por tanto, una concepción de lo real, penetrado de espíritu, que no puede dejar indiferentes a las distintas ciencias. En efecto,

un nuevo horizonte se abre desde la autointuición de la identidad que constituye la subjetividad humana. Esa unidad experimentada parcialmente en la autoconciencia puede ser vista como la imagen microcósmica de la unidad macrocósmica en que consiste la entraña de la realidad[1].

Tras la presentación literaria (más que filosófica) de la ética en los *Monólogos*, Schleiermacher aborda esta disciplina en diálogo con la tradición filosófica. Primero, a través del estudio comparativo de las doctrinas morales conocidas y, a continuación, en las lecciones de ética. Comienza con la definición de esta ciencia por relación a su opuesta, la física. La concepción del mundo no puede estar completa mientras ética y física (filosofía de la naturaleza) existan como ciencias separadas. De este modo, ética y física estudian los mismos objetos, sólo que desde perspectivas diversas. Por tanto, la unidad sistemática de las ciencias no puede tener un alcance meramente especulativo. Al contrario, el sistema es el sello de la razón práctica porque corona una unidad lograda, en primer lugar, mediante la acción.

Esto significa que la unidad del saber es ineludible, como lo es la remitencia del mundo al espíritu para quien sabe qué es el hombre. En ese sentido no es necesario un esfuerzo por integrar lógicas divergentes, puesto que cada una de ellas no puede ser tomada aisladamente. Sin embargo, aunque ninguna ciencia esté completa en sí misma, sino sólo en unión con otras, es preciso que una de ellas considere el fundamento de su unidad. Un primer ensayo de 1804 propone la primacía de la ética sobre la física. Con ello, Schleiermacher quiere asegurar también que el sistema de las ciencias no es una construcción formal y materialmente cerrada; pues la ética, como ciencia del espíritu finito que persigue su identidad plena, es lo general frente a lo particular de la física; ahora bien, es lo general realizado siempre en lo individual.

Para que la unidad del saber refleje la concordancia entre pensar y ser que, como un aspecto más de la relación espíritu-mundo, se realiza mediante la acción individual, es preciso que la arquitectónica de las ciencias sea concebida como un procedimiento racional *artísticamente* controlado, al servicio de una individualidad inacabada. La ética desde su posición privilegiada como ciencia del espíritu en devenir anticipa un saber *vivo* (*lebendig*), en la medida en que ha de desarrollarse entre diferencias y relaciones[2]. No puede ser, por tanto, una ciencia de la acción debida y posible, sino de una acción que es co-originaria del saber. Por ello Schleier-

1. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 18.
2. *Ethik (1812/13)*, p. 197.

macher introduce una clara distinción entre ciencia y arte, por la que considera éste último un modo de saber superior a la ciencia.

La interdependencia de ética y física y, por ampliación, de las demás ciencias derivadas de ellas explica el hecho de que en los cursos que sobre disciplinas filosóficas dicta Schleiermacher durante más de 30 años ensaye una y otra vez no sólo la ciencia correspondiente sino también, y de modo simultáneo, su articulación sistemática. Pronto señala la necesidad de otra ciencia fundamental que aborde la unidad en sí misma: se trata de la dialéctica. Su imprescindible contribución al sistema de las ciencias no excusa que la exposición de la ética requiera referencias a su posición en el orden de los saberes, a su relación de complementariedad con la física y la dialéctica. Como he indicado, el interés de Schleiermacher por la ética no es meramente especulativo. Entiende el pensar y, por tanto, la filosofía como acción del espíritu finito. En esa medida puede afirmar que el sistema de las ciencias se articula práctica o, como le gusta decir, artísticamente. Con ese criterio examina y critica las doctrinas éticas conocidas en su primera publicación tras los *Monólogos*. Además, ofrece los perfiles de una tarea pendiente que él mismo piensa llevar a cabo.

1. LA UNIDAD COMO SISTEMA EN LAS *GRUNDLINIEN*

En 1803, Schleiermacher cierra el periodo de su vida en la órbita del círculo romántico con una obra de carácter propedéutico. Se titula: *Líneas fundamentales para una crítica de la doctrina ética hasta el presente* (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*). Podría decirse que es su único libro auténticamente filosófico. G. Scholtz señala que en 1797 ya lo tenía pensado; inicialmente forma parte de los proyectos que debía realizar conjuntamente con Friedrich Schlegel. Como en el caso de la traducción de las obras de Platón, terminaría por llevarlo a cabo solo. Esta obra es el resultado de las reflexiones éticas apuntadas en los *Discursos* y los *Monólogos*. Debe servir a modo de introducción de la doctrina moral que todavía no se atreve a exponer por completo, pero que se discierne en sus observaciones críticas[3]. En definitiva, se trata de sentar las bases para una auténtica ciencia de la acción humana.

3. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 100. También WALLHAUSSER, J.: 'Schleiermacher's critique of ethical reason: toward a systematic ethics", p. 25. En este mismo sen-

La distancia física del círculo intelectual de Berlín contribuye al paso de un periodo intuitivo a otro sistemático que se percibe en el tono más académico de esta obra[4]. Recupera así un estilo ensayado en sus primeros manuscritos, por el que su exposición es principalmente diálogo y discusión con las doctrinas de otros pensadores[5]. Además, este trabajo completa algunos argumentos incoados en los escritos anteriores; por ejemplo, Schleiermacher insiste en la profunda discrepancia que mantiene con las éticas vigentes y muestra lo que considera radicales insuficiencias de los modelos éticos conocidos. Aborda críticamente los problemas fundamentales de la ética.

Como el título anuncia, *Líneas fundamentales para una crítica de la doctrina ética hasta el presente*, en primer lugar, Schleiermacher trata de reconocer e investigar los modos de producción de las ideas supremas y ver a partir de cuál de ellas se forma necesariamente cada uno de los sistemas éticos conocidos hasta el presente. Critica la forma científica y el contenido temático que se deriva de ella en cada caso. Establece una completa dependencia de forma y contenido de manera que, sólo si los conceptos incluidos en una ética completan todas las esferas de la acción humana, la forma de la ciencia puede ser satisfactoria; y viceversa, únicamente siguiendo el principio sistemático adecuado, se producen todos los contenidos que abarcan la acción en toda su amplitud. Como señala Moxter, los criterios que guían esta crítica son metaéticos (la coherencia lógica del sistema) o estéticos (la unidad de forma y contenido)[6].

En este sentido, la obra responde plenamente a la exigencia sistemática en el ámbito del saber que se corresponde con la unidad lograda en la acción. Sin embargo, pese al tono categórico de algunas páginas, no defiende una producción meramente racional de la ética. Años atrás, en los manuscritos juveniles, rechazó el sistema moral de Fichte en la medida en que pretendía una deducción *a priori* de la experiencia humana que convierte la libertad en algo completamente ilusorio. Su antipatía por los

tido se pronuncia O. Braun en la Introducción a las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Bd. I, p. LXV.

4. En 1802 acepta un puesto en Stolp; como se trasluce en las cartas que escribe a sus amigos, allí sufre por el aislamiento y la mala salud.

5. Blackwell, refiriéndose al estilo "literario", señala que Schleiermacher nunca estuvo satisfecho de las *Grundlinien*; sin embargo, no vuelve a usar el "estilo romántico", en parte por las fuertes críticas recibidas y la dedicación a lo que considera su auténtica vocación: la enseñanza. Cfr. BLACKWELL, A.: *Schleiermacher's early philosophy of life*, pp. 144-5.

6. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 54.

sistemas se transforma ahora en la búsqueda de una unidad sistemática, abierta y dinámica.

Las tres partes del libro recorren el camino ineludible de toda ciencia: los *principios* básicos a partir de los cuales se producen las *ideas* supremas; a éstas se subordinan los *conceptos* morales. Una vez sentado el esquema que articula toda ética, y según la interna coherencia que le corresponde, examina y evalúa los sistemas conocidos.

Schleiermacher considera que en los pensadores antiguos no había una deducción común de las ideas o principios superiores de la lógica, de la física y de la ética. Tampoco en lo que llama "nueva filosofía" se encuentra una idea que permita la relación entre filosofía teórica y práctica. Ni tan siquiera Kant consigue llevar ambas bajo un mismo principio en la *Arquitectónica de la razón pura*; pues –en su opinión– el paso que propone Kant a través de las ideas de libertad, Dios e inmortalidad es ilusorio[7]. La falta de unidad en la exposición de los principios es un síntoma de la inadecuabilidad que caracteriza a estas éticas.

De acuerdo con la tesis de los *Monólogos*, espíritu y naturaleza se pertenecen mutuamente; ésta debe constituir un presupuesto básico para cualquier ética, lo cual obliga a considerar la indisoluble conexión entre la decisión de la voluntad y el momento externo de la acción. Su rechazo del dualismo entre naturaleza y razón moral, por el que la razón transciende, pero no da forma a la naturaleza, adquiere ahora un perfil propio. Como se ha visto, el concepto de formación (*Bildung*) sintetiza la condición de posibilidad moral, ya que formando y haciéndose naturaleza, el espíritu se revela a sí mismo.

Las *Grundlinien*, en primer lugar, rechazan las éticas eudaimonistas, especialmente la aristotélica; pues, aunque éstas se definen por la búsqueda del máximo bien, desconocen un principio que proporcione unidad a dicho bien, es decir, en ellas no hay una *producción* sistemática de bienes[8]. Igualmente son criticadas las doctrinas de Kant y de Fichte para quienes lo ético es siempre lo común, de alcance universal. Según su filosofía moral, las acciones y reglas que no alcanzan la máxima generalidad quedan expuestas a la simple arbitrariedad. Por el contrario, Schleiermacher considera que los principios éticos y la realidad deben estar situados en paralelo. Admira, en cambio, a Platón y a Spinoza; pues

7. Cfr. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, pp. 21-23.

8. Por ello, resulta un agregado de bienes. Moxter señala que Schleiermacher se sirve de la misma objección que Kant en la *Crítica de la Razón pura* al criticar la doctrina aristotélica de las categorías. Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 61.

sólo ellos dan forma científica a la ética, en la medida en que parten de lo infinito como único objeto necesario.

En esta obra sigue una argumentación muy semejante a la propuesta años más tarde en su breve escrito sobre el bien supremo. Por un lado, los sistemas que se agotan en la búsqueda del placer o la felicidad no pueden producir un principio firme o bien supremo válido universalmente, porque, al querer ser feliz, la ocupación básica del agente es la fluctuación entre los distintos estados subjetivos. Por otro lado, aquéllos que persiguen una acción específica o un estado de virtud como perfección, aunque orientan sus teorías por un principio supremo, a menudo en ellos la aplicación a la vida está desconectada del principio universal[9]. De donde se concluye que la ética tiene que representar la totalidad de los modos del comportamiento humano en la forma de un sistema integrador; debe atender tanto a lo común a todos los hombres, como a lo individual de cada acción. La ética no puede ser ciencia mientras no tenga el derecho y el deber de abarcar toda la acción humana[10].

Schleiermacher encuentra un ejemplo de esa integración en la experiencia de la creación artística. "Es preciso destacar que lo que la crítica exige para suplir las carencias no es otra cosa que para cada caso pueda ser propuesto como ético un único y posible modo de actuar"[11]. Es decir, debe encontrarse una racionalidad propia para lo individual e irrepetible en cada acción. De modo semejante al arte plástico que no se conforma con reglas generales, sino que para *cada objeto tiene distintas maneras de trabajarlo, así debe suceder en la doctrina moral.*

Como sus contemporáneos, aspira a derivar el sistema de la ética de una idea moral suprema, fundada en una ciencia superior; ahora bien, de una idea capaz de integrar lo individual y lo común, sin que lo primero sea una mera apariencia. Así, la ciencia ética puede ser una totalidad por la perfecta adecuación entre la forma y los contenidos; es decir, por la unidad del objeto científico que implica una recíproca fundación de forma y contenido. Siguiendo este criterio, señala que de la triple consideración de la idea suprema resultan las tres ideas éticas que se desarrollan orgánicamente formando el sistema: el bien, la virtud y el deber; de ellas derivan

9. Cfr. FROESE, H. V.: "In Translator's Postscript: an historical and philosophical analysis", pp. 126-7.

10. Mientras Kant evita fundamentar la ética en un concepto de naturaleza humana, Schleiermacher considera que la comunidad de seres racionales está en la base de la ley moral, por tanto, es condición de la moralidad y sólo desde ella se puede deducir una doctrina moral. Cfr. BEINTKER, H.: "Die 'Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre' als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems", p. 323.

11. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, p. 261.

las tres partes del sistema: doctrina de la virtud, de los bienes y del deber[12]. Este esquema sistemático se encuentra también en sus escritos posteriores sobre ética.

En las *Grundlinien*, Schleiermacher considera la formalidad científica como requisito para la ética, sin resolver la discrepancia en torno a la idea o principio supremo que se da entre las doctrinas expuestas; esta cuestión la deja abierta. Sin embargo, en toda la obra se percibe una convicción fundamental: la idea que ilumina y sostiene todo su sistema es la razón como principio activo. La razón consiste en algo más que en una facultad productora de conceptos e ideas. No se queda en formalizar objetivamente el material sensible o el fin que determina la acción. Esa concepción especular o representativa puede ser adecuada para el conocimiento en general; en cambio, resulta insuficiente para el uso práctico de la razón, como se puede observar en la filosofía kantiana. En ésta, la autonomía moral da a conocer la libertad, pero sólo negativamente. Por su parte, Schleiermacher mira a una ética que ya no discute la posibilidad de la libertad, sino que se preocupa por la realización de la acción, es decir, por el sentido expresado efectivamente por ésta. En esa medida los principios morales no se reconocen con absoluta independencia de las condiciones de su aplicación. Para ello la razón debe tener la capacidad de llevar a cabo lo que prescribe, más aún, su prescripción debe ser la misma acción. En este caso, además, la libertad no es un problema.

Como mostramos en el capítulo anterior, la libertad constituye el tema central de sus primeros trabajos filosóficos; mientras que en los escritos posteriores va dando paso a los problemas específicos que impulsan la ética. Tampoco tiene especial significado para la moralidad la oposición entre la causalidad de la naturaleza y la de la libertad. Cuando en las *Grundlinien* se pregunta por el fundamento de la posibilidad de la acción moral, no se refiere a la determinabilidad de la voluntad en general; está supuesta. El criterio de moralidad de la acción real, es decir, su posibilidad, es la determinación correcta de la acción. La representación como sistema del conjunto de las leyes generales de la acción humana permite decidir sobre la moralidad de la acción individual. Por ello, se puede afirmar que, en Schleiermacher, "la idea de sistema hace innecesario el recurso a la libertad"[13]. Según su propuesta, el concepto de ciencia supone la determinación del contenido, por tanto, garantiza la moralidad de las acciones ordenadas según tales contenidos.

12. Cfr. *Ibidem*, p. 70. Esta triple división de las ideas supremas está ya en la primera redacción de 1789 del escrito titulado *Über das höchste Gut*.

13. RIEMER, M.: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, p. 166.

Lógicamente la armonía de forma y contenido que acompaña a todo sistema excluye la validez de varios modelos éticos, pero no muestra cómo la generalidad de las leyes opera en la acción real individual. Es menester también una exposición de la acción capaz de proporcionar un fundamento para la pertenencia de la acción individual al todo de la acción humana; para ello no basta la unidad necesariamente ideal del sistema ético. Estas graves carencias confirman el carácter propedéutico de esta obra.

Tras las *Grundlinien*, la misión de la ética es mostrar la estructura de la realización de la acción, una estructura capaz de disolver la oposición entre individualidad y generalidad que se apunta en esta obra.

2. La ciencia ética

En 1804 Schleiermacher inicia en la Universidad de Halle una tarea docente gracias a la cual el impulso exaltado del joven romántico se aquilata con el esfuerzo por construir de modo coherente un sistema filosófico dominado por la perspectiva ética, que ambiciona una explicación unitaria de la realidad. Los textos de su magisterio filosófico han sido recogidos y publicados en sucesivas y, a menudo, incompletas ediciones bajo tres disciplinas: ética, dialéctica y hermenéutica. Ellos contienen las líneas maestras de su pensamiento. Merece la pena reseñar que las obligaciones docentes, primero en Halle y más tarde en Berlín, van marcando el ritmo de la elaboración del sistema que deben formar todas las ciencias, como expresión de la unidad presente en la racionalización del mundo o mundanización del espíritu esbozada en su primera etapa berlinesa.

Sus escritos filosóficos están constituidos fundamentalmente por las lecciones y conferencias. Tienen por tanto el sello de lo inacabado, que espera una redacción definitiva. Esto contrasta en cierto modo con la convicción de la unidad del saber que anima su pensamiento. Las conferencias, la reedición de los *Discursos* y los *Monólogos* y los escritos teológicos son los únicos textos completamente elaborados para su publicación en el periodo de madurez. Sin querer entrar en otras consideraciones de gran interés para establecer la variación terminológica e incluso la claridad creciente en la exposición de sus tesis principales, cabe apuntar que, si bien sus escritos no tienden a cerrar definitivamente una

disciplina, sus formulaciones son firmes y permanecen con mínimas variaciones a lo largo de casi 30 años.

Los textos sobre ética corresponden a los 8 cursos de ética que dicta en las universidades de Halle y Berlín, desde el semestre de invierno de 1804/5 hasta el año 1832. Disponemos de sus primeras lecciones publicadas bajo el título *Brouillon zur Ethik 1805/6*; éste es considerado el auténtico manuscrito de sus lecciones. Las anotaciones que prepara durante las clases de 1812/13 y de 1816 son elaboraciones para un proyecto de una ética que no llegó a redactar[14]. Además, hay otros manuscritos independientes de las lecciones que insisten en los temas tratados en ellas. Pese a las pocas publicaciones, la impronta de su concepción de la ética se percibe tanto en sus sermones y escritos sobre la moral cristiana como en sus trabajos sobre educación, política o estética, por poner algunos ejemplos. Los conceptos centrales y las líneas maestras de su pensamiento ético son conocidos fuera de sus clases principalmente a través de las conferencias y artículos con los que colabora en la Academia de la Ciencias de Berlín[15].

Schleiermacher se mantuvo fiel durante años a un estilo docente apoyado, sobre todo, en afirmaciones categóricas, que a veces parecen desconectadas de los párrafos precedentes, y son explicadas a continuación; se trata de apuntes que más tarde desarrolla ante los alumnos. En una carta de 1804 declara su propósito de dejarse llevar por la inspiración en la cátedra: "puedes pensar que sólo anoto frases principales y que por lo demás hablo libremente, pues así pienso seguir"[16]. Esa libertad que reclama para su exposición, reflejada también en el carácter rapsódico que domina muchas de sus páginas, es claramente un indicativo de su interés en renovar la exposición de los temas convencionales de la ética.

Pese a que sus tareas docentes concentran sus esfuerzos ya en una, ya en otra disciplina, las lecciones de esos años muestran que desde el primer momento no pudo sustraerse a la atracción que la unidad del saber ejerce sobre cada ciencia y a la consiguiente interdependencia que se da entre ellas. Como apuntaba al comienzo del capítulo, sus escritos sobre ética, y,

14. Berner señala que la exposición de la ética de 1812-13 es casi definitiva, pues las versiones posteriores no modifican nada sustancial. BERNER, CH.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 40.

15. Una información completa acerca de los distintos textos sobre ética y sus características se encuentra en el estudio introductorio de H. J. Birkner que acompaña la edición del *Broullion zur Ethik (1805/6)*. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, pp. XIV y ss. Igualmente en la edición del resto de los textos bajo el título *Ethik (1812/13)*.

16. Carta a E. y H. von Willich del 30 de octubre de 1804. Citado por H. J. Birkner en la introducción a la edición de las lecciones recogidas en el volumen titulado *Ethik (1812/13)*, p. XVI.

más tarde, sobre dialéctica o hermenéutica, están marcados por las constantes referencias a las otras disciplinas, en muchos casos en plano de igualdad con el desarrollo interno propio de cada ciencia.

Ciertamente, sin la perspectiva sistemática difícilmente se puede entender la tarea intelectual que acomete Schleiermacher a partir de los *Monólogos*. La libertad expresiva, reflejo de la impronta del espíritu en el mundo, es sustituida ahora por la ciencia, huella del mundo en el espíritu. El marco general de la ética está dado y la pertinencia de un estudio más amplio de la relación yo-mundo en su dimensión moral no admite demora. Sin duda, el impulso del espíritu humano como autodevenir coloca la ética en un lugar preferente tanto para la comprensión de la subjetividad como para el conocimiento de lo que llamamos naturaleza. Su importancia para el sistema de las ciencias es obvia.

También desde esta perspectiva, resultan claramente insuficientes las éticas conocidas hasta el momento. El horizonte de problemas que Schleiermacher debe abordar en cada caso y el interés docente que impulsa las lecciones marcan el ritmo y la intensidad en el tratamiento de las cuestiones morales: algunas pasan a ocupar un lugar secundario, otras, en cambio, centran el análisis abriendo la ética a la consideración de aspectos no mencionados en los *Monólogos* ni en las *Grundlinien*.

El yo –que habla en los *Monólogos*– revela a la comunidad de hombres libres, al tiempo que él mismo deviene consciente de ello, que en la unidad está la verdad acerca del espíritu y de la naturaleza: una unidad soportada únicamente por la individualidad y su devenir a través de la transformación del mundo. La relación entre ambos es clave en la definición de la moralidad.

Lógicamente, la ética no puede ser un compendio de normas. La normatividad de la conducta libre es secundaria, pues la medida de la acción es la formación de la humanidad en cada individuo. El producto de la acción (o la acción realizada) se abre inmediatamente a la comunidad mediante el reconocimiento de la conducta ajena; invita, por tanto, a la participación en la exteriorización de la acción que constituye el motor de la historia. El individuo es ilustrado por las acciones ajenas, pero su conducta lleva el sello de lo singular; con ella realiza el ideal de humanidad en sí mismo, es decir, *deviene quien ya era*. Los *Monólogos* únicamente presentan un ejemplo de vida moral.

Por el contrario, en las lecciones de ética no se aborda ya la perspectiva subjetiva de la acción. Interesa la universalidad de la acción, pues, como se apunta en las *Grundlinien*, "en todo lo ético tiene que habitar la

nota de la universalidad"[17]. Esto significa que el sujeto del proceso ético no es simplemente el hombre individual, sino la humanidad como totalidad de seres racionales. El individuo es considerado en la medida en que expresa la totalidad; es decir, en cuanto la totalidad se da en él. La aspiración a la universalidad exige adoptar una perspectiva que presente la acción como un saber, esto es, como universal. Con otras palabras, para mostrar el desarrollo de la acción del espíritu sobre el mundo, de la razón sobre la naturaleza, y destacar la diversidad e identidad que estructura la mutua relación entre ambos polos, es preciso instalarse en el corazón de la ética. Pues, como ciencia, proporciona una unidad a la multiplicidad dada y, al mismo tiempo, forma parte de la totalidad del saber o sistema que constituye una unidad superior.

Todo ello impone que en las lecciones de ética se traslade el interés desde el devenir individual hacia aquellos aspectos decisivos en la apropiación de la naturaleza. No se trata ya de calmar el anhelo individual de identidad y conformidad consigo mismo, sino de llevar a concepto la relación y distinción entre yo y mundo. Para empezar, Schleiermacher habla de razón y naturaleza; con estos términos indica también el tipo de argumentación propio de una ciencia vinculada a otras ciencias. La unidad de razón y naturaleza se presenta en el hombre como expresión de una unidad cósmica nunca lograda del todo, pero que constituye la máxima aspiración moral, una especie de fin trascendental de la ética.

Merece la pena detenerse en el significado que puede tener para el sistema filosófico el desplazamiento a un segundo término de la individualidad como principio real de la acción moral. Jørgensen considera que hay una línea ininterrumpida en la idea de individualidad entre las obras de 1800 y las lecciones de ética, aunque señala que en éstas el significado del individuo no se comprende por sí mismo, sino como expresión de lo general, superior[18]. Esto no quiere decir que lo individual sea sólo expresión de lo general; se trata más bien de algo que desde la perspectiva de la formación individual quedaba oculto, a saber, que lo individual puede ser considerado desde el punto de vista ético únicamente en la medida en que es *expresión*, es decir, en tanto que está abierto a un fin universal. Si en la primera redacción de *Über das höchste Gut* y en los *Monólogos* el individuo lleva en sí la humanidad, en los textos de ética la

17. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, p. 249.

18. Jørgensen recoge un texto de los *Reden* en el que se invita a renunciar a la individualidad para vivir uno en todos. Considera que Schleiermacher no pasa de las intenciones cuando aborda la cuestión de la individualidad; su posición le parece incoherente por lo que califica como una permanente búsqueda del principio de identidad. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, pp. 100 y 102.

razón asume esta tarea. Con ello, Schleiermacher destaca una idea que resulta fundamental en una ética orientada al bien supremo: a saber, que en todas las formas siempre nuevas de la vida humana a través de la plenitud individual se recrea una plenitud que corresponde a la comunidad y está situada al mismo nivel. Únicamente de este modo se realiza la diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad[19]. Introduce, por tanto, nuevos elementos en la relación individuo-generalidad, núcleo esencial de la ética. Como se ve, el desplazamiento del individuo como soporte de la acción moral no es meramente una cuestión de estrategia argumentativa.

Como hemos visto, en sus primeras obras destaca la oposición de lo individual y lo general, tan propia por otra parte del pensamiento ilustrado. La tensión entre la originalidad del momento y la regularidad de las leyes del tiempo, entre la singularidad del yo que deviene y la generalidad de sus acciones contribuye subjetivamente a la formación del yo; refleja ese *dentro* y *fuera* de quien está retardado sobre su propio ser. Además, la principal tarea ética de los *Monólogos*, a saber, realizar en uno mismo la idea de humanidad de un modo propio, implica la consideración de la falta de identidad del ser individual desde la perspectiva de la pertenencia a una especie. La apropiación de la naturaleza, es decir, su conversión en órgano, implica dotarla de un sentido que trasciende la existencia individual, pero que igualmente forma parte esencial de la acción del individuo y abre de inmediato a la comunicabilidad. En los escritos posteriores, tanto en los filosóficos como en los teológicos, se encuentran numerosos ejemplos que permiten afirmar la continuidad en este punto, incluso en términos casi idénticos a los empleados en 1800[20].

En la medida en que los *Monólogos* recrean el despertar del yo individual por el que descubre su propia identidad a través de sus acciones, su exposición está al servicio de la vivencia del espíritu individual. Por tanto, sin desdeñar el reconocimiento de pautas de conducta, el principio de la acción en ningún caso es una generalidad normativa o la costumbre que *resulta* de las acciones de los hombres libres. La idea de humanidad es deudora de la realización individual en cada yo a través de la acción libre. La mirada sobre el propio ser revela al hombre su condición libre, su autoría respecto al tiempo y sus leyes, es decir, respecto a lo que ampliamente llamamos mundo. Pero esa mirada no invita a retirarse; al contrario, le proporciona un nuevo señorío que no está exento de cierta dificultad en su concepción, puesto que el mundo que crea el hombre en cierto sentido

19. Cfr. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher I", p. 105.

20. Por ejemplo: "Cada uno tiene que representar de un modo propio la idea de humanidad, es decir, la unificación de inteligencia y naturaleza". *Die christliche Sitte*, p. 452.

es anterior a él. Algo semejante sucede con la idea de humanidad: existe únicamente en el modo peculiar de cada hombre, y ejerce, al mismo tiempo una atracción sobre los actos que la realizan. Ahora bien, una cosa es la vivencia individual de la acción y otra la consideración que corresponde a una ciencia en la que la acción es vista principalmente como efecto. De alguna manera, se puede entender los *Monólogos* como el testimonio de la realidad de la individualidad moral, mientras que las lecciones de ética aspiran a ser la posibilidad de la misma. Para ello, deben abordar algunos puntos tratados de modo insuficiente.

Schleiermacher recoge todas estas cuestiones al centrar la argumentación de la ética en la dimensión manifestativa de la acción, por tanto, en la universalidad de las acciones libres sobre la naturaleza; toda acción individual en cuanto exterior implica el sometimiento a alguna regla, la adhesión de una formalidad común. La ética ha salido definitivamente del confinamiento trascendental, para abrirse de nuevo a una moral del crecimiento en la que la acción anima nuevas acciones, y con ello despierta la conciencia como identidad. Además la relación razón-naturaleza incorpora un elemento inusual en la ética ilustrada: la apropiación. La naturaleza apropiada por la acción del espíritu impone a la ética la consideración del bien como parte esencial del actuar humano; lógicamente también para la naturaleza tiene que tener un sentido su devenir espíritu o razón, aunque esto interese a la ética sólo indirectamente. La ética explica necesariamente la fuente del bien común, de los bienes que refrendan la realidad de la libertad.

El paralelismo que se produce entre el proceso ético y el cósmico no puede ser abordado desde la sola individualidad. Interesa más bien considerar toda la acción, es decir, la de toda la razón sobre la naturaleza. Por consiguiente, la ética considera el efecto de la razón sobre la naturaleza. Desde esta perspectiva, se entiende también que la persona singular no aparezca como principio del proceso ético[21]. La influencia de Spinoza se reconoce sin dificultad. Ahora bien, en vez de una ética *more geometrico*, Schleiermacher parece proponer una filosofía de la naturaleza *more etico* (*artístico*).

En definitiva hay cuestiones suficientes que justifican la necesidad y la novedad de la ética. Estas consideraciones preliminares, pueden servir además como marco para dos cuestiones fundamentales planteadas al

21. Jørgensen señala que la ética no es otra cosa que una parte de la ontología. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 112. En este contexto se entiende la afirmación: "La persona de ningún modo es principio del proceso de formación, sino resultado". *Die christliche Sitte*, Beilage, p. 91.

comienzo de las lecciones del curso 1805/6: qué tipo de ciencia es la ética y cuál es su objeto.

Schleiermacher sostiene que el descrédito de la ética es debido en parte a la concepción dominante de que toda anarquía rechaza las leyes, y en parte también al modo erróneo en que se la ha tratado hasta ahora. En consecuencia, la ética ha sido entendida como un conjunto de prescripciones para la acción fundadas por completo en lo extraempírico o como un conocimiento de lo particular que no permite sacar conclusiones generales.

Con el fin de aclarar esta confusión señala que todas la ciencias derivan de la ciencia de la naturaleza, mientras que todas las artes dependen de la ética. Aunque el arte es lo menos sometido a leyes, sin embargo, *tiene que poder ser construido éticamente, pues es la plenitud ética de todo lo demás*[22]. Es muy frecuente en los pensadores románticos tomar el arte como ejemplo para otras actividades espirituales. Ciertamente en la creación artística aparece de modo muy claro esa doble formación, la del mundo y, al mismo tiempo, la de la individualidad.

Ahora, al tomar la ética como modelo de las artes, y la ciencia natural de las ciencias en general, Schleiermacher no trata de mantener una separación que instale dos legalidades; más bien, con ello insiste de nuevo en alejar de la ética la noción de ley al uso racionalista y kantiano. El arte se origina en el individuo pero está esencialmente expuesto a la comunidad, a la conformación del mundo. No hay arte en las reglas artísticas, sino sólo tras la acción creadora. Del mismo modo, la ética no se apoya en la ley; su punto de partida no es la ley moral, sino más bien la acción individual que expresa una racionalidad reconocible para otros. La ética trata de lo que existe por la acción, es decir, de la realidad conformada por el espíritu.

En estas primeras páginas de la ética encontramos una afirmación que simboliza la carga antropológica del sistema filosófico de Schleiermacher: el arte *es ético o no es*; igualmente se podría añadir que cualquier ejercicio de habla, las instituciones, toda forma social y política son éticas o no son de ninguna otra manera. Desde la perspectiva de la libertad llamamos cultura a la naturaleza apropiada o racionalizada. La índole moral de la cultura es la otra cara del devenir naturaleza de la razón o de la exteriorización como elemento imprescindible de la acción. Esto constituye el argumento central que atraviesa las lecciones de ética.

22. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 4. El contenido del término *'Kunst'* en los escritos sobre ética (como también sobre hermenéutica) es semejante al del término latino 'ars' y al del griego 'Τέχνη'. De este significado deriva el del término alemán 'Kunstlehre' que designa un saber hacer artístico o metódico.

3. LA INTELIGENCIA EN SU APARICIÓN

La ética es la ciencia especulativa de la acción de la razón sobre la naturaleza. Esta definición parte de la distinción entre ambas; naturaleza y razón no coinciden perfectamente, por eso cabe la uniformización y la apropiación (*Ineinsbildung*) a través de la acción. Es una respuesta a la conciencia de la diferencia entre naturaleza y libertad. Como hemos señalado, quiere satisfacer el anhelo común de asegurar la posibilidad de la libertad.

El "puro deber" es un concepto que incomoda a la mentalidad romántica. Según Schleiermacher responde a un concepto erróneo de la ley. "La fórmula del deber ser es inadmisible"[23]. Afianza una distinción que anula al individuo frente a la universalidad de la ley moral y convierte en simple quimera una libertad que anida sólo en el reducto de la conciencia y está garantizada justamente por la fuerza imperativa de la ley. El *deber ser* dice algo que no es, sino que llama al ser. *Es una representación separada del ser* que, por tanto, introduce una escisión; además, no garantiza la felicidad, que es la finalidad propia de la ética y se da en la forma más alta de moralidad.

En los textos de 1812/13 es plenamente operativa una nueva concepción de la ley. Allí se destaca que, cuando el deber es propuesto sin preocuparse del ser, resulta *una ética caracterizada por su completa oposición a la física*. Por consiguiente, la exteriorización de la acción no es nunca *adecuada* al concepto moral. Schleiermacher afina la crítica iniciada en sus primeros ensayos, en la medida en que su pensamiento precipita según una nueva lógica. Podemos leer entre líneas la antigua queja frente a la ética de Kant y Fichte: para ellos la ley es una mera representación y la libertad ha sido relegada al reino de la ilusión. Naturaleza y libertad son legalidades antagónicas en la filosofía trascendental; instauran una ruptura entre física y ética que la experiencia creadora desmiente.

Todo ello confirma que "el objeto verdadero de la ética, a saber, la fuerza de donde proceden las acciones singulares, debe ser presupuesto en

23. *Ibidem*, p. 4. En el rechazo de la filosofía práctica kantiana como un motivo constante de su pensamiento coinciden filósofos tan distintos como Hegel y Schleiermacher. Ambos quieren superar el conflicto entre inclinación y deber. Cfr. BRITO, E.: "Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher", p. 41. En este mismo sentido se manifiesta Moxter cuando señala la coincidencia de la crítica de Schleiermacher y de Hegel a la filosofía práctica kantiana al rechazar la estricta separación entre ser y deber. En el escrito *Über die Freiheit* Schleiermacher rechaza la oposición entre deber e inclinación porque ve en ella un resultado de la substitución incontrolada de lo concreto por lo abstracto. Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, pp. 35 y 78.

la ética como siendo y como idéntico con su deber ser"[24]. Unicamente esa presunción asegura una explicación suficiente de la acción libre. Significa, además, que el origen de la moralidad no está en la mera razón formal; tampoco el deber puede ser, por tanto, una representación separada del ser. De este modo, destaca con nitidez un concepto de ley que rompe el férreo marcaje de la ética kantiana a cualquier intento de abandono de la moral del deber bajo la sospecha de irracionalidad. Schleiermacher defiende una legalidad *a posteriori*, cuya universalidad –como muestran ya los *Monólogos*– se apoya en la realización individual del ser humano. Frente a la ética imperativa desarrolla una ética descriptiva, ya que aquélla tiene en cuenta sólo la parte de lo que todavía no ha llegado a ser y, por tanto, *no expresa la creciente desaparición de ese factor de la acción que acompaña a la misma acción*[25]. Una ética imperativa desprecia la transformación que se opera en la exterioridad. De alguna manera, la efectividad de la acción es completamente irrelevante para la definición de la moralidad.

Pese a su talante crítico Schleiermacher no se separa totalmente de la tradición ilustrada, sencillamente la recoge y transforma. Considera que no sólo la ley moral ha sido mal comprendida, sino todo tipo de ley. Las dificultades del racionalismo para acoger la libertad en un mundo regido por leyes necesarias son fruto de un concepto inadecuado de ley. La mediación entre razón teórica y práctica que pretende el kantismo puede recaer únicamente en una razón que sea esencialmente *fuerza viva*. Pero esto es posible sólo si es además una razón realmente efectiva. La ética debe presentar el mundo humano real como naturaleza, es decir, en sus fuerzas y manifestaciones[26].

En el discurso que Schleiermacher pronuncia en la Academia de las Ciencias de Berlín en 1825, titulado *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz* (*Sobre la distinción entre ley de la naturaleza y ley moral*), ofrece una síntesis perfecta de la concepción de la ley que ha enseñado previamente en las lecciones de ética. Una vez más el punto de partida de la argumentación es la crítica al concepto de deber: *Las éticas de Kant y Fichte están anticuadas desde hace tiempo*[27]. Estos pensadores entienden la ley moral como mero deber y consideran que mientras la ley de la naturaleza contiene una afirmación sobre lo que ocurre realmente, la ley moral, en cambio, lo hace sólo sobre lo que es en la esfera de la razón y por ella debe seguirse.

24. *Ethik (1812/13)*, p. 6.
25. Cfr. *Ibidem*, p. 10.
26. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Ethik und Hermeneutik*, p. 108.
27. *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, p. 398.

Es preciso hacer un análisis de los elementos esenciales al concepto de ley para corregir desde ahí la visión ilustrada que enfrenta las leyes de la libertad y las leyes de la naturaleza. En ambos tipos de ley se incluye una forma de deber y una determinación de la realidad, ya que la ley más bien describe que prescribe el ser y los procesos actuales. El examen detenido de lo que llamamos ley de la naturaleza revela esa misma estructura fundamental de deber y determinación presente en una ley moral. Por su parte, el concepto de ley moral no permite considerar la ley, primero, como puro pensamiento, y luego como digna de respeto; *es uno solo el acto por el que la razón es práctica y por el que hay ley moral*. De este modo, se asegura la exteriorización de los actos regidos por la ley moral. Por consiguiente, la ley es tal, sólo *si determina un ser y no como mero deber,* afirma Schleiermacher. "En la esfera de la ley racional, no podemos separar el deber de la determinación del ser; pues la razón sólo es práctica en la medida en que es, al mismo tiempo, fuerza viva"[28]. La acción lleva a la pregunta por la ley moral; la ética no puede sustraerse, por tanto, a la consideración de la efectividad real de la ley. Su primera caracterización debe ser, como fuerza de la que procede la acción.

No hay lugar pues para la distinción entre filosofía teórica y práctica. Ni para una separación entre física y ética. Esto significa que "la ley natural no está en el lado opuesto a la ley moral, sino ambas en el mismo. Incluso en lo que respecta a la relación del objeto con la ley, ciencia natural y doctrina moral no han de tener dos formas, sino que se forman en una común"[29]. La única diferencia es de *grado*: la ley moral se dirige al campo de la vida del espíritu. En todo caso, puede ser considerada superior a la ley física, pero nunca opuesta[30]. También el uso teórico de la razón es una acción en cierto sentido, y como tal procede de la voluntad; con otras palabras, es originariamente práctico. Al mismo tiempo –y de acuerdo con este concepto de ley–, la ley moral debe ser entendida en analogía con la ley natural y su desarrollo[31]. Por tanto, no cabe afirmar que lo ético es lo debido, pero no real. Aunque Schleiermacher enmienda el concepto kantiano de la ley, con ello no consigue sino destilar todo el jugo contenido en la razón autónoma. Como en casi todos los pensadores poskantianos la influencia de la filosofía trascendental se percibe con más fuerza en lo que no discute que en las tesis que sostiene.

28. *Ibidem,* p. 408.
29. *Ibidem.* p. 415.
30. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 154.
31. Cfr. *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, p. 415.

Ahora bien, el pensamiento de Schleiermacher no se mide únicamente con Kant y Fichte; particularmente la ética se alimenta de la influencia de Platón y Aristóteles, como quiero mostrar al hilo de la cuestión que nos ocupa ahora. En la ética griega la ley natural y la ley moral son tratadas de la misma manera, porque se subordinan a la idea del Bien[32]. Su magisterio se reconoce precisamente en el texto citado líneas arriba. Pues ambos tipos de ley tienen *una forma común* en lo que respecta a la relación con su objeto, a saber, describen procesos reales. Su forma como ley significa que, en cierto modo, debe incluir también el dinamismo por el que actúa. *La atracción al ser*, como parte esencial de toda ley, desplaza el deber como primer concepto de la moral. Pero, entonces, ¿en qué términos es posible entender esa atracción al ser?

Conviene recordar en este punto que Schleiermacher escribe un tratado sobre el bien supremo antes de redactar sus ensayos sobre la libertad. En ningún momento rechaza el concepto de bien como inoperante en su doctrina. Lejos de esto, está presente de modo significativo en la construcción de la ética y vuelve a ser objeto de un breve ensayo en 1829. Se podría afirmar que el concepto de bien supremo ocupa el lugar dejado por el de deber; sin embargo, su función no está orientada tanto a impulsar la acción como a garantizar la comunicación y el reconocimiento de todos los individuos, en la medida en que la acción moral precipita en bienes que condicionan nuevos bienes. De no haber sido así, la atracción del bien hubiera reclamado el reconocimiento de la condición final de la acción humana libre y, por tanto, la disminución de la importancia del ideal de formación (*Bildung*) en favor de la normatividad de la naturaleza común[33]. Ciertamente, no estamos ante una ética explícitamente teleológica. La noción de bien supremo concuerda con una ética entendida como una disciplina descriptiva, cuya forma propia es la *narración*.

En efecto, en la razón naturalmente práctica reside el secreto de la necesaria determinación al ser de la ley. La afirmación de la razón como

32. Cfr. BOYD, G.: "'Schleiermacher's Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittegesetz", p. 42. Boyd encuentra numerosos indicios de una teleología en el texto de 1825. Afirma que, aunque Schleiermacher no se ocupa explícitamente de la presencia de la premisa teleológica en el sistema, ésta se sigue de su afirmación sobre la ética como una disciplina descriptiva. No podemos deducirla, pero considera que es coherente con el resto de la ética. Cfr. *Ibidem*, p. 44. Sobre la influencia del pensamiento de Platón y Aristóteles, véase HERMS, E.: "Platonismus und Aristotelismus in Schleiermachers Ethik", pp. 3-26.

33. La unidad de la formación y el uso del órgano así como de la función cognoscente y representativa de la razón tiene como consecuencia que para la ética producir y producto se ponen como idénticos. "El producto está orientado al concepto de práxis que tiene el telos en sí mismo y no está dirigido a ningún otro fin fuera de ella". ARNDT, A.: "Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Fr. Schleiermachers", p. 473.

fuerza viva caracteriza el dinamismo moral en el hombre; por tanto, constituye el objeto propio de la ética. Por su parte, el concepto de bien supremo proporciona una unidad a la racionalización operada en la naturaleza, que es normativa sólo relativamente. Como se ha visto, el bien aparece más en relación a la constitución de la comunidad a través de la individualidad. Abre el mundo a la intersubjetividad, porque el bien está fundado racionalmente; es más, consiste en la racionalización de la naturaleza, de la exterioridad. La atracción al ser de la ley permite hablar únicamente de impulso o espontaneidad; ése es el significado cercano a la palabra *fuerza* que aparece en numerosos textos de la ética. En esa medida la transformación de la naturaleza en historia, en cultura, por la acción de la razón es la *ratio cognoscendi* de la ley o norma, es decir, del principio práctico común. La cuestión es si la comunidad de la acción es suficiente para la aceptación del bien producido o se necesita de cierta formulación del bien, para que la acción de la razón en cada individuo sea en cierto modo la acción de la razón general. Aunque ello anticipe las conclusiones de este trabajo, se puede añadir que hasta el final de su vida Schleiermacher mantiene una confianza algo ingenua en que la cultura camina necesariamente hacia lo mejor.

Así pues, si el objeto de la ética es *la fuerza de donde proceden las acciones singulares*, es preciso concentrar la atención en la voluntad que forma parte de la ley. En otras palabras, el hecho de que a la ley le corresponde un deber es inseparable de la determinación del ser. En este concepto de ley, Moxter reconoce la misma intuición por la que Schleiermacher reivindica en sus primeros trabajos el instinto (*Trieb*) como un elemento esencial de la racionalidad práctica. Ahora, esa intuición ha madurado a partir de conceptos fundamentales de la filosofía moral de Kant; traducida en terminología más actual viene a decir lo siguiente: la comprensión de la ley moral está mezclada con una forma viva, es decir, con una práxis para seguir la ley[34]. Por eso la ley como pura determinación formal de la razón no es realmente una ley.

Aunque Kant propone que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley sólo la *ratio cognoscendi* de la libertad, supedita la espontaneidad de la razón a la forma de la ley. Con ello la ley se convierte en el principio máximo de la ética eclipsando la idea que anima la crítica del

34. El concepto de ley está ligado al de "seguir la ley". Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 76. En otro momento afirma que "el intento de Schleiermacher de cerrar el abismo entre ley de la naturaleza y ley moral, entre ser y deber, equivoca la propia pretensión de tratar adecuadamente la preocupación kantiana, en la medida en que no concede atención al problema de una fundamentación no metafísica de la ética". *Ibidem*, p. 88.

conocimiento: la razón como *fuerza viva*. Según Schleiermacher aquí radica, además, la clave de la aparente distinción –acuñada por la filosofía crítica– entre naturaleza y razón: la razón sólo puede ser considerada como práctica. Está impelida a la acción, a la exteriorización y la legalidad es su producto, nunca su límite. Si la ley determina el ser, su concepto debe incluir esa determinación. Por otra parte, en esa determinación del ser consiste la verdad de la ley. Es preciso mostrar la unidad entre lo que es y lo que debe ser; dicho de otro modo, cómo lo que debe ser se realiza progresivamente en el corazón mismo de la naturaleza[35]. Esta tarea ocupa de modo casi exclusivo las lecciones de ética. Del mismo modo que la ley incluye la determinación del ser, se entiende la afirmación según la cual el saber debe ser efectivo; esa efectividad la muestra especialmente la ética, ya que es la ciencia que se ocupa de la razón en cuanto *fuerza*.

Tras la exposición del concepto de ley, volvemos a la definición de la ética como ciencia especulativa de la acción de la razón sobre la naturaleza. Su principio general podría decir lo siguiente: *Lo que debe ser es lo que es*. Con otras palabras, la razón está en la naturaleza y la ética es la ciencia que comenta su obra inmanente. Además ese comentario es acción; al describir el proceso de devenir de la razón, la ética lo favorece y deviene ella misma una parte de su propio objeto. Toda razón es en realidad razón práctica. Podemos reconocer fácilmente la lectura en clave psicologista que admite esta concepción de la ética. El mundo es producto de la acción de la razón; sin embargo, la consecuencia inmediata no es la idealidad de aquél, sino la naturalización de lo racional. Ahora bien, tal como vimos, no a la manera de una teleología, sino como una externalización del sentido que a su vez se produce por externalizaciones anteriores.

La ética *tiene que abarcar y registrar toda acción verdaderamente humana*; es, por tanto, *exposición de la vida de la razón* que, en su necesaria contraposición, es acción sobre la naturaleza[36]. Si la ética es ciencia de la vida, la razón se realiza en sus acciones narradas éticamente. De esta forma se explica también que el ser del hombre es el vivir que integra todas las dimensiones de su condición, tanto de su espíritu como de su corporalidad[37]. Como ya hizo en las *Grundlinien*, Schleiermacher rechaza explícitamente dos modelos de ética extremos por la unilateralidad de su

35. Cfr. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 215.

36. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 7.

37. "Lo que llamamos cuerpo como tal es ya un estar juntos de lo material y lo espiritual, y el alma lo mismo. Por ello, es sólo una visión subordinada de nuestro ser que consideremos el cuerpo y el alma como recíprocamente condicionados y mediados uno por el otro. Lo mismo ocurre con la naturaleza y la razón en general". *Ethik (1812/13)*, p. 200. Véase *Ibidem*, p. 231.

planteamiento. Por un lado, aquella moral que se conforma a la simple naturaleza particular (eudaimonismo) y, por tanto, sin la precedencia del espíritu, difícilmente puede elevar sus principios al nivel de una ley. Por otro, aquélla que sigue a la razón en una formulación abstracta, ajena a la existencia individual. "La razón pura y la vida feliz no aparecen inmediatamente en ningún lugar de la ética –concluye de modo categórico–, únicamente la razón natural y la vida terrena de contradicción"[38].

La ética favorece una de las maneras de llegar a la unión manifiesta entre razón y naturaleza (espíritu y mundo), que –como hemos visto– proporciona la clave del *enigma de los enigmas;* precisamente la que parte del polo constituido por la razón y se funda en su predominancia (otra será la que considera la naturaleza informada por la razón como órgano del espíritu). Por consiguiente, la ética representa *por completo* una parte de la filosofía: la que aborda la vida del espíritu. En ella "todo aparece como producir, así como desde la ciencia de la naturaleza como producto"[39]. Cada ciencia tiene que aceptar positivamente algo de la otra; además, añade Schleiermacher, también el saber y el actuar en tanto que facultades son naturaleza. De este modo, todo saber real, participa de ambos lados.

Al mismo tiempo que la ética representa por completo una parte de la filosofía, es una perspectiva sobre el todo. La crítica al concepto de deber y la reformulación de la ley muestra un ejemplo de ello, ya que sin la relación de razón y naturaleza no hay propiamente ley. "La ética representa sólo un potencial formar y extender la unión de razón y naturaleza, comenzando por el organismo humano como una parte de la naturaleza general en la que se da ya una unión con la razón"[40]. El yo y el mundo, la razón y la naturaleza son inseparables; son dos perspectivas de una única acción, la del espíritu. Etica y filosofía de la naturaleza no son sino las dos vertientes de la filosofía. La unidad suprema del saber en virtud de la mutua implicación de razón y naturaleza es la idea de la *sabiduría total*. Schleiermacher usa la expresión *Weltweisheit*; considera que, mientras para los griegos la filosofía era una aspiración que abarcaba tanto lo físico como lo ético, la expresión alemana *Weltweisheit* significa que *sólo a través de la recíproca penetración de razón y naturaleza todo saber es*

38. *Ibidem*, p. 211.

39. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 3. En la última redacción de las lecciones de 1816/17 afirma: "En ningún momento la ética es mejor que la ciencia de la naturaleza y se da un desarrollo paralelo en ambas. El mismo destino y las mismas desviaciones en lo que afecta a la forma tienen que darse en ambas". *Ethik (1812/13)*, p. 207.

40. *Ibidem*, p. 10.

expresión del mundo[41]. Por eso, lo auténticamente filosófico es, al mismo tiempo, físico y especulativo.

La relación entre ética y física (o filosofía de la naturaleza) permite definir aquélla como proceso de producción, devenir de la razón en la naturaleza. Ahora se entiende la original expresión repetida en las distintas versiones de la ética: "la ética es ciencia de la historia, es decir, de la inteligencia como aparición"[42]. De acuerdo con la redefinición del concepto de ley, la ética es ciencia de la actividad vital del espíritu, de una razón que sólo es tal en tanto que *fuerza viva*. En esa medida, sus principios son los principios de la historia. "El estilo de la ética es el histórico"[43]. Con otras palabras, Schleiermacher sostiene que la forma propia de la ética es la *narración: el desvelarse de la ley en la historia,* pues es la impresión de un ser finito en lo ideal[44]. Si hay alguna ley de la historia, entonces debe tratar tan sólo de la remitencia de los eventos a la inteligencia. Pues lo que ella es, es siempre resultado. Ciertamente, sólo donde la manifestación y la ley se dan como lo mismo, hay una intuición científica; es decir, únicamente entonces podemos deducir de una misma idea los distintos aspectos de la acción humana. La ética trata de lo ya producido: no hay otra cosa que resultado. *Su forma es el desarrollo de una intuición: la animación (Beseelung) de la naturaleza humana por la razón*[45].

Es preciso señalar que la complementariedad entre ética y física, que juega un papel decisivo en la argumentación desde el comienzo de las lecciones, dilata en cierto modo las preguntas que la ética sola no puede responder, convirtiendo en un saber provisional lo que pretende ser la primera de las ciencias. Por ejemplo, ¿en qué se funda la posibilidad de la animación racional de la naturaleza si razón y naturaleza son principios esencialmente diversos y opuestos? ¿Es la racionalidad una forma añadida a la naturaleza?; en ese caso, ¿cómo se ajusta con la *forma natural*? Como se ha visto, Schleiermacher identifica el ser del hombre con el espíritu; por ello, aunque pone como modelo de integración el cuerpo, en su ética la unidad no es el punto de partida del viviente humano, sino aquello que se procura con la apropiación que anima la naturaleza. Estas cuestiones que la ética no resuelve, son abordadas nuevamente en la dialéctica y, sobre

41. Cfr. *Ibidem,* p. 204-5.

42. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 4. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 204.

43. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 11.

44. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 10.

45. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 11. Cfr. *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, pp. 413-4.

todo, en el breve ensayo de 1829, titulado *Über den Begriff des höchsten Gutes.*

Igualmente cabe preguntarse, si la racionalización procede del espíritu, y éste es pura fuerza viva ¿qué significa racionalizar como animación de la naturaleza? No puede ser despertar un principio vital ya presente en lo natural porque ello es algo exclusivo de la razón. Entonces ¿consiste en prestar un mismo principio vital a todo lo natural? Si, por el contrario, se entiende que la razón *conforma* la naturaleza, entonces ¿cuál es el origen de la forma? ¿Cómo sabe la razón qué conformación es posible? O, sea cual sea, ¿acaso es siempre posible? De acuerdo con estas últimas preguntas, parece inevitable conceder a la razón cierta idea o concepto previo a la acción. Esto se contradice, sin embargo, con la definición de ley. Todo ello plantea ciertas dificultades a uno de los efectos de la acción del espíritu: formar el mundo. Respecto al otro efecto, la autoformación del yo, baste con recordar un problema presente en los *Monólogos.* ¿Cómo puede lograr la inteligencia su identidad en un puro manifestarse sin una orientación previa? Y, en relación con la pregunta anterior, ¿qué hace posible que la identidad individual tenga alcance moral, es decir, forme comunidad? En el planteamiento de Schleiermacher no se encuentra una teleología, porque lo específicamente humano es *ser otro* respecto de la naturaleza. En este punto continúa la visión dualista del hombre, iniciada en Descartes y consolidada por Kant. No hay sentido o verdad previa a la acción humana; al contrario, entiende la acción como la condición de la revelación de la verdad moral. Esto se sigue de la concepción de la ley mencionada anteriormente. En la medida en que la ciencia ética afirma partir del hecho probado de la efectividad de la razón, esto es, de la transformación de la naturaleza por la acción libre, carece del nivel argumentativo que permita establecer una precedencia entre razón y naturaleza; tampoco puede proporcionar un fundamento de la unidad de ambos no sometido al decurso histórico.

En cierto modo se da una paradoja en el hecho de que el interés práctico, o moral, impulse desde el principio el pensamiento de Schleiermacher y, al mismo tiempo, la ética sea una ciencia dependiente de otras. A modo de solución, se podría señalar que la experiencia moral precede a cualquier otra, es la más íntima, mientras que la ciencia ética precisa en su definición de los demás saberes que junto con ella completan el conocimiento sobre lo real. En todo caso, las distintas versiones de la ética ofrecen no sólo una profundización mayor en sus temas, sino también una revisión de su lugar y función en el sistema del saber. Ello significa que la ética apela con frecuencia a los conocimientos de otras ciencias en la misma medida en que les ofrece problemas a resolver ya que superan su

propio alcance. La falta de una edición de la ética preparada por él mismo obliga a no sacar conclusiones definitivas sobre las variaciones que ensaya sobre esta cuestión; en lo sustancial se observa una firmeza que inclina al lector de las lecciones a una interpretación en términos de crecimiento y desarrollo de las intuiciones originales más que de maduración o rectificación. Aquí me referiré a la relación de la ética con otras ciencias en la medida que sirva a la exposición de sus tesis principales.

Por ahora se han mencionado las relaciones entre ética y física y –según la definición mencionada– entre ética e historia. La misma intuición sobre la relación entre ética e historia de los textos del *Brouillon* es desarrollada en la última versión de la ética de acuerdo con un esquema más elaborado del conjunto de las ciencias. En el mundo fuerza y manifestación se relacionan entre sí como la interacción de lo general y lo particular; de manera semejante, el saber total acerca del mundo resulta del mutuo condicionamiento de los conocimientos históricos (*Geschichtskunde*) y de la doctrina de las costumbres (*Sittenlehre*). Cuando algún fenómeno histórico no es comprensible desde la ética y viceversa, es porque no se dispone de un todo científico o, dicho de otro modo, la ciencia no abarca su objeto[46].

Antes de finalizar este apartado sobre las cuestiones que tienen que ver con la ciencia ética en general, es preciso hacer algunas consideraciones más sobre la doble *capitalidad* que ética y física parecen ejercer sobre todo el saber filosófico. La mutua relación es decisiva para entender la apropiación de la naturaleza. Ahora bien, en este momento interesa abordarla desde la perspectiva de la dependencia entre espíritu y naturaleza, más que desde la unidad superior del saber.

Considerado como naturaleza, es decir, desde su exterioridad, todo lo que debe ser libertad parece simple resultado; es descrito según su naturaleza y puesto de este modo, cuando en realidad ha sido completamente producido por la inteligencia. La filosofía teórica somete el proceso de producción a las leyes de la naturaleza. La filosofía práctica, en cambio, del mismo modo que no puede poner al hombre sin libertad, tampoco puede ponerlo completamente como libertad; así aquel sometimiento per-

46. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 206. Añade que "la ética está condicionada por la historia según la forma; pues en su existencia separada por la ciencia de la naturaleza tiene su existencia segura si en el cognoscente la dirección está puesta hacia los objetos y la inclinación a la historia. (...) La ética está condicionada por la historia en cuanto al contenido, pues lo general no puede ser conocido como origen de lo particular sin la información sobre lo particular mismo. (...) Por todo ello, la ética no es superior en ningún momento a la historia y hay un paralelo desarrollo entre ambas". *Ibidem*, p. 207.

manece inspirado por la libertad[47]. Este es el significado de la expresión mencionada: *la vida de la razón es la acción sobre la naturaleza*. No se puede entender al hombre sin la transformación de la naturaleza. Por consiguiente, Schleiermacher propone concebir la ética al mismo tiempo que su ciencia opuesta, la física[48]. La ética se opone completamente a la física porque es *la primera consideración de la razón sin atender a la naturaleza humana. Es la exposición científica del obrar humano*, por ello mismo constituye toda una parte de la filosofía en estrecha dependencia con la otra la filosofía teórica o de la naturaleza. Sólo conjuntamente pueden alcanzar su cumplimiento[49].

Cada ciencia es en sí misma incompleta. Cabe pensar que esto es así sólo en la medida en que juntas proporcionan la explicación del devenir razón de la naturaleza y naturaleza de la razón, que se consuma en la plena unidad e identidad de la razón. Schleiermacher considera el espíritu humano desde la carencia de identidad y unidad; por ello, aunque pone como modelo de integración el cuerpo, la unidad orgánica es punto de partida del viviente, y sirve a otra unidad buscada a través de la apropiación que anima la naturaleza. La ética es la ciencia que reconcilia, por un lado, la individualidad no idéntica con la unidad como identidad plena a la que aspira y, por otro, la interioridad y exterioridad de la acción. Sitúa la moralidad originariamente en la acción de devenir del espíritu; de modo derivado en las acciones determinadas. En cierto modo es una ética mínima, empeñada en destacar una concepción de la existencia humana que arrincona la calificación de las acciones, la consideración de las circunstancias o la aplicación de la norma universal, mientras que legitima y eleva el mundo socio-cultural por encima de las meras costumbres al servicio del bien supremo. Además, como teoría del espíritu finito plantea cuestiones propias de otras disciplinas, como por ejemplo, la dialéctica.

Todo ello introduce una cuestión que se plantea ya en los *Monólogos* y que ha preocupado a los estudiosos de Schleiermacher: el idealismo de la ética. En las lecciones de 1812 afirma: "La ética en ningún momento es mejor que la física; siempre (se da) el paralelismo entre las dos"[50]. ¿Significa esto que, en la medida en que la ética pone el acento en la generalidad frente a la individualidad de los *Monólogos*, ya no puede sostener la primacía del espíritu sobre el mundo?

47. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 7.
48. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 7.
49. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 10.
50. *Ethik (1812/13)*, p. 9.

La complementariedad de ética y física implica la presencia de dos principios: la razón y la naturaleza. En la monografía ya citada, Wehrung califica la posición de los *Reden* y los *Monólogos* como idealista, pues pese a la frontal oposición de Schleiermacher al pensamiento de Fichte, ambos comparten una misma convicción en torno al conocimiento. Por el contrario, en el periodo académico Schleiermacher abandona las tesis idealistas. El espíritu ya no es lo primero, sino que aparece siempre frente al mundo exterior. La realidad representa el matrimonio de espíritu y cuerpo. La identidad del espíritu, su llegar a ser quien es, no se logra por la libertad de la actividad que sitúa el espíritu en el mundo; *la libertad suprema es la acción formadora del mundo*[51]. Por ello, si antes afirmaba que el mundo no produce ningún efecto en el yo, en las lecciones de ética el espíritu finito es en cierto modo pasividad ante la naturaleza organizada. Si antes el espíritu suponía un nivel de realidad superior que se imponía a la naturaleza, ahora la naturaleza está al lado del espíritu como un factor independiente. En la ética, naturaleza y espíritu están orientados uno hacia el otro más fuertemente, la naturaleza se aferra al espíritu como el espíritu a la naturaleza. Es decir, toda la actividad del espíritu, la acción, la vida y el conocimiento, se dan únicamente en relación con la naturaleza. Incluso la ciencia es el ser de las cosas en el espíritu. Wehrung atribuye este giro a la influencia de Fichte y Schelling; considera que esta misma idea está también detrás de las modificaciones introducidas en el texto de la nueva edición de los *Reden* y los *Monólogos*[52].

Blackwell se pronuncia en el mismo sentido. Después de 1800 el idealismo de Schleiermacher disminuye. En la revisión de los *Monólogos* de 1810 no se lee "para mí la mente es lo primero y lo único"; en su lugar dice "para mí la mente, el mundo interior se sitúa corporalmente frente al mundo exterior, el reino de lo material, de las cosas"[53].

En contraste con muchos de sus contemporáneos, Schleiermacher era señalado entonces como un idealista y un empirista, afirma Brand, por lo que concluye que, en su opinión, en sus tesis gnoseológicas es un *realista*

51. Wehrung le atribuye distintos tipos de idealismo: desde el idealismo teleológico de los *Monologen*, pasando por el idealismo dinámico de la ética hasta lo que llama la concepción idealista del sistema de las ciencias. Cfr. WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werden*, pp. 315 y 316. El autor menciona también la Introducción a la *Glaubenslehre*, donde Schleiermacher se pregunta qué es cada acto de la vida en sí mismo sin la diferenciación de otros. *Ibidem*.

52. Cfr. *Ibidem*, pp. 318 y 329. Schleiermacher conoce y, en cierto sentido, sigue la filosofía de la naturaleza de Schelling a través de la amistad que inicia en Halle con Stephens.

53. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophie of life. Determinism, freedom and phantasie*, p. 228.

empírico, usando una expresión kantiana[54]. Su realismo es dualista, pues sostiene, por un lado, que el hombre es creador del mundo fenoménico y, por otro, que los objetos reales íntimamente son causas. Lo real no se reduce a lo racional. En los *Monólogos* el punto de vista idealista está presente en el tiempo; las leyes temporales son obra del hombre. En cambio, en la ética la actividad conformadora se destaca junto a una cierta irreductibilidad de lo real a lo mental. Pese a ello, la racionalidad de la naturaleza es la fuerza de la razón, por lo que Brand sostiene que en eso pervive el punto de vista idealista: Schleiermacher es dualista en el conocimiento y en la concepción de la realidad. En el conocimiento, porque los objetos que percibimos no son objetos que existen independientemente, sino que son resultado de la interacción de nosotros mismos con los objetos. Además, razón y naturaleza difieren sólo cuantitativamente; la razón tiene comparativamente más de lo ideal y la naturaleza, más de lo real. El mundo, por tanto, no está dividido en hechos mentales y físicos. Ambos tienen lo ideal y lo real en ellos, sólo hay una diferencia de proporción[55]. La interpretación de Brand sintoniza con la querencia de Schleiermacher por el oxímoron, cuya misión principal es explicar la acción del espíritu.

Ciertamente no es una cuestión sencilla. Las referencias al conocimiento y a la realidad hechas hasta ahora están supeditadas al desarrollo del programa ético. La *entidad* de la acción y la efectividad de las formas resultantes no son asimilables sin más a las tesis realistas o idealistas sobre el ser de la realidad. El pleno desarrollo de una ética de la individualidad (frente a los sistemas abstractos) reclama asegurar la consistencia de lo efectuado por la acción del individuo. De otro modo la impronta del espíritu en la naturaleza corre el riesgo de convertirse en un estadio de la pura inmanencia del espíritu en movimiento (a la manera de Fichte). Sin embargo, el lastre idealista no se pierde del todo con la substitución del "deber ser" por la *atracción al ser*. Su debilitamiento orienta la ética a la tarea de apropiación y transformación que es decisiva tanto para la dimensión individual de la acción, como para su universalidad y, por tanto, su "habilidad" para formar sociedad. Constituye una aportación reconocida en su tiempo por la que la ética presenta una teoría de la cultura que ofrece una nueva visión de las instituciones sociales.

En la medida que el espíritu actúa, se *naturaliza*, es decir, deviene objeto; por lo tanto, es consciente. La conciencia de que algo ético ha ocurrido expresa *un relativo desaparecer de la naturaleza en tanto que fuera*

54. BRAND, R.B., *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 315.
55. Cfr. *Ibidem*, pp. 204, 253-4.

de la razón o, dicho de otro modo, un desaparecer relativo de la naturaleza como simple masa[56]. Jørgensen señala que la ética cesaría si no hubiese alguna naturaleza independiente de la razón con la que se pueda actuar. "Si Schleiermacher puede decir que el saber puede surgir como real es decir, como un actuar gracias a la ética, entonces esto es posible sólo si el opuesto es pensado como real"[57].

La complementariedad de naturaleza y razón no impiden descubrir que la naturaleza sirve en cuanto que contribuye al todo. La co-principialidad de ambas respeta el modo de cada una; por ello la primacía del espíritu anticipa el tenor del todo, de la unidad a la que aspiran. Sin ninguna duda el saber debe participar también de esa verdad; por consiguiente la unidad máxima o todo es el horizonte de cada una de las ciencias, como muestra la creciente importancia y desarrollo de la dialéctica. Blackwell apunta en esta misma línea que en los *Discursos* la intuición principal es el universo, mientras que en los *Monólogos* es el individuo[58]. La unidad perseguida en la ética, en cambio, expresa la complementariedad irreductible del individuo y el todo, que culmina en la dialéctica.

La concepción de la subjetividad, que ya en los primeros trabajos incluye como una determinación esencial alguna forma de dependencia, adquiere su perfil definido gracias a la conversación que Schleiermacher mantiene primero con Kant y Aristóteles y después con Spinoza y Platón, sin perder en ningún momento el paso de sus contemporáneos, sobre todo de Fichte, Schelling y Hegel. La existencia individual está atravesada por varios ejes: espíritu y mundo, finitud e infinitud, individualidad y generalidad, eternidad y temporalidad, acción y unidad; constituyen la expresión inequívoca de una filosofía inacabada que rechaza la posibilidad de la autofundación de la conciencia en la medida en que declara la condición humana originariamente abierta a la comunidad y dependiente del infinito. Los escritos de los últimos veinte años de su vida no admiten dudas al respecto sobre su distancia del idealismo.

56. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 212.

57. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 67.

58. Cfr. BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophie of life. Determinism, freedom and phantasie*, p. 232.

4. *ORGANIZAR* Y *SIMBOLIZAR*: LA DOBLE ACCIÓN DE LA RAZÓN SOBRE LA NATURALEZA

Si la totalidad es el criterio formal del saber, el criterio de la moralidad sólo puede ser el *producir*. En este sentido, Schleiermacher reconoce que la fórmula kantiana de la buena voluntad como único bien tiene un valor, a saber, que opone a la buena voluntad todo lo que en el producto tomado en consideración no ha surgido de ella[59].

Producir y *producto*, son dos términos frecuentes en las lecciones de ética que designan una relación funcional indisoluble entre el yo y el mundo: la subjetividad es actividad que transforma, y la realidad ofrece sentido a la acción humana porque está configurada e integrada como una red de posibilidades que la subjetividad puede reconocer como propias. Etica y física, razón y naturaleza no se confunden sin más, porque todo sea uno y lo mismo. Es la acción de la razón la que propicia la unidad. Lo que Schleiermacher sugiere no es la materialización del espíritu, sino en todo caso una espiritualización de la naturaleza que permite, entonces, entenderla como *mundo*. La original concepción de los *Monólogos* ha cuajado completamente: la naturaleza es convertida en mundo y el mundo moral deviene él mismo un nuevo modo de conciencia humana. *La obra del espíritu en la naturaleza es dar forma, mientras que la obra de lo material en la razón es siempre conciencia*. En efecto, el mundo es la unidad completa del ser finito, su identidad a través de la unidad orgánica de razón y naturaleza[60].

El empeño por fundar la ética en una razón realmente práctica descubre la dimensión moral que tiene la acción de *apropiarse* de la naturaleza; el choque de la determinación de la voluntad con la materialización consiguiente a la acción no es visto como una amenaza para la pureza del sentido interior; al contrario, es un logro que contribuye a proyectar hacia sí misma y hacia otros la voluntad práctica.

Las lecciones de 1805/6 desarrollan la idea de los *Monólogos:* la formación del órgano es la manifestación más propia de la libertad de la acción; es también su *doble efecto*. La *apropiación* (*Aneignung*) de la naturaleza a través de la acción de la razón consiste en convertirla en órgano. La razón *vivifica* la naturaleza. Del mismo modo que el yo está en proceso de llegar a ser, la naturaleza animada, es decir, el mundo, es uno

59. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)* p. 130.

60. *Ethik (1812/13)*, pp. 201-2. Cfr. WALLHAUSSER, J.: "Schleiermacher's critique of ethical reason: toward a systematic ethics", p. 31.

con la razón pero no según una unidad estática, sino dinámica. "Puesto que la identidad entre razón y naturaleza puede darse en la ética sólo bajo la forma del devenir, de este modo el máximo es únicamente un mínimo del estar separados (*Außereinandersein*) de la razón y la naturaleza"[61]. La oposición entre ambas tiene un lado positivo, a saber, que la naturaleza deviene órgano y símbolo para la razón; y otro negativo en cuanto *es tarea, materia bruta que a través de la acción ética desaparece hasta llegar a un mínimo*[62]. El doble efecto de la acción de la razón permite ver la naturaleza como órgano y símbolo. Las lecciones de ética introducen una precisión conceptual decisiva para la exposición del devenir del espíritu como identidad.

Detengámonos primero en la acción organizadora. La transformación de la naturaleza, su conversión en mundo es simultánea con el devenir de los individuos, ya que es órgano para ellos. Únicamente lo vivo puede servir a lo vivo. La apropiación comienza en el individuo. El uso del cuerpo crea el órgano. El cuerpo es una *parte integrada en su ser e intransferible*, de tal modo que no puede salir de la esfera de la persona sin perderse como tal[63]. Incluso como parte integrada de la persona, debe tener *rasgos de su peculiaridad*, tal es la unidad alcanzada por el organizar. No tiene sentido por sí sólo, sino desde el todo al que sirve. Pues únicamente está vivo por la identidad lograda con la razón. Ahora se entiende mejor la definición de la ética como la ciencia de la historia; con otras palabras, si es la inteligencia en su aparición, entonces el sello de la inteligencia al manifestarse no puede ser tanto una ley que preside su actividad, como la vida en que ella misma consiste: *organizar.*

Las funciones de la vida son, por tanto, formar la naturaleza en órgano y el uso del órgano en acción de la razón. No hay otra cosa que esto. Es la esencia del principio animado creado y, también, de la vida moral; no hay formación del órgano sin uso. *La vida es el ser para los vivientes*, parece decir también Schleiermacher. La naturaleza es para el hombre naturaleza racionalizada, *organizada*, es decir, dotada de sentido. "Los órganos no pueden formarse, sino por el uso; sólo hay autoformación"[64]. Vivir presupone siempre el órgano dotado para la vida, es decir, vivo.

61. *Ethik (1812/13)*, p. 14.

62. "Cada saber ético expresa necesariamente un desaparecer relativo del ser de la naturaleza externo a la razón, y también del dolor de la naturaleza por la acción de la razón". *Ibidem*, p. 212.

63. Cfr. *Ibidem*, p. 26. "Lo que llamamos cuerpo como tal es ya un estar en de lo material y lo espiritual y el alma lo mismo. Por ello, es solo una visión subordinada de nuestro ser que consideremos el cuerpo y el alma como recíprocamente condicionados y mediados uno por el otro. Lo mismo ocurre con la naturaleza y la razón en general". *Ibidem*, p. 200.

64. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 14.

Además, con el incremento del conocimiento a través del uso, *surgen nuevas tareas o funciones que siguen formando el órgano.* Aquí opera una distinción que ya había propuesto en sus trabajos juveniles y en los *Monólogos*: lo opuesto a la libertad no es la necesidad, sino la casualidad.

Queda apuntada una cuestión: el comienzo de la acción de la razón. En el escrito de 1829 *Über den Begriff des höchsten Gutes*, aborda este problema que desde la perspectiva de la ética recibe poca atención: la vida está orientada a la plenitud de funciones propias del viviente que sólo se dan mediante el uso o vivir. Como veremos más adelante, la tensión entre lo individual y lo general que atraviesa la existencia individual –como su condición de posibilidad– tanto en el conocimiento como en la moralidad sólo se resuelve como una identidad *a posteriori*, como la unidad *lograda* de lo que existe únicamente en el tiempo. Sin embargo, en la dialéctica como en la hermenéutica renace cierta nostalgia por la comparecencia del principio; por ejemplo, en esta última se propone como tarea fundamental convertir al autor en lector de sí mismo o, en otras palabras, entender al autor mejor que él mismo. Baste aquí esta breve anotación, que será tratada en el capítulo correspondiente.

La primera apropiación es la del cuerpo; hasta tal punto ésta se identifica con el vivir del hombre que su desarrollo parece confundirse en ciertos momentos con el del espíritu. De igual modo ocurre con lo demás. En la formación del órgano que abre nuevas funciones es fácil reconocer el dinamismo de la cultura. Si la ética es ciencia de la historia, en cierto sentido es la ciencia omniabarcante; toda nuestra relación con la realidad está mediada por la actividad originaria de la razón: apropiarse de la naturaleza, convirtiéndola en órgano, en uso racional. En efecto, el mundo, es decir, todo lo exterior, *es objeto para el conocimiento, símbolo para la representación u órgano para ambos*; tres esferas inseparables que debe darse en todas las cosas[65]. En este mismo sentido Schleiermacher señala que "el dominio del hombre sobre la naturaleza es formación de órganos; pues se domina sólo los órganos y todo lo dominado deviene órgano"[66]. Pone el ejemplo del conocimiento. Usamos la naturaleza como órgano para el conocimiento. *En la razón en sí, en el ser absoluto de las ideas conocer y representar son idénticos.* En el ser finito, en cambio, hay una oscilación. Cada intuición es referida a ideas; y así, cada sentimiento es conciencia de la situación de la vida moral, es decir, conciencia de la armonía del órgano para la razón, del uso sin el que la razón finita no

65. Cfr. *Ibidem*, p. 12. "El mundo deviene capaz de ser apropiado sólo porque es conocido". *Ibidem*, p. 28.

66. *Ibidem*, p. 16.

actúa. La naturaleza es usada por la razón, pues todo lo que hay en ella llega a ser consciente en la razón finita a través de la naturaleza[67]. En otro momento dice: "La frontera del conocimiento está sólo en los órganos inmediatos, tanto físicos, como psíquicos, que no son otra cosa que la misma actividad organizadora y, por tanto, no llegan a ser conscientes en sí mismos"[68].

La mediación que la razón se procura a través de la naturaleza no deja a ésta indiferente; antes bien, la conforma al servicio de la razón. Esta posibilidad no está dada en la naturaleza como tal, sino que es pensable sólo como resultado de la animación que realiza la razón[69]. La función organizadora vista como receptividad y espontaneidad consiste en poner toda las posibilidades del ser de la razón en la naturaleza, de modo que ésta se convierta en su órgano. El individuo (la personalidad) es el punto de partida de esa apropiación, por ello la naturaleza desprovista de razón sólo puede ser pensada como materia bruta; así se comprende que en la explicación mítica aparezca como caos[70]. Es interesante subrayar que en ningún momento se dice que la razón somete la naturaleza en la medida en que impone categorías abstractas o principios generales; no se trata de *disecar* la realidad, sino de vivificarla. En efecto, la naturaleza es *conformada* a través de la función que cumple para la razón, quedando así abierta a una formación superior. Más aún, la naturaleza encuentra su perfección, su plenitud, sólo en la medida en que la naturaleza humana está completa[71]. De este modo la ética responde a una cuestión central en la relación con su ciencia opuesta, la física, que planteamos anteriormente. Claro está que con ello invita a la física a tomar la palabra. Sin embargo, será la dialéctica la que proponga un concepto del ser real compatible con las tesis de la ética.

Ya en su primera etapa berlinesa Schleiermacher reconocía las posibilidades metodológicas que ofrece el concepto de órgano. En los *Monólogos* se sirvió de él para ilustrar la relación espíritu-cuerpo. Pero, es

67. Cfr. *Ibidem*, p. 20. "La razón se apropia de la naturaleza como órgano del conocimiento y de la representación de ideas". *Ibidem*, p. 27.

68. *Ethik (1812/13)*, p. 25.

69. Difiere en esto claramente de Aristóteles para quien hay congruencia entre el cuerpo y el principio vital. La potencialidad de la materia apunta a un determinado acto y viceversa. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2-414 a 20.

70. En otro momento llama ginmasia a ese ejercicio de formación racional de los sentidos y talentos del entendimiento y de la voluntad. Mientras que a la formación de la naturaleza inorgánica como instrumento de los sentidos y talentos la llama mecánica. La agricultura es la formación del nivel inferior de la naturaleza orgánica al servicio del superior. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 36.

71. Cfr. *Ibidem*, p. 231.

en las lecciones de ética donde se convierte en la *función* moral por excelencia. Una vez que la filosofía del siglo XVIII recupera el concepto de órgano frente al racionalismo mecanicista, Kant lo pone en relación con dos cuestiones bien dispares: por un lado, con el conocimiento de lo contingente y, por otro, con la noción de sistema. Precisamente el organismo constituye un modelo de unidad de lo diverso que, primero, se realiza individualmente y, después, es llevada a concepto en una unidad de sentido que, sin embargo, no anula lo particular que lo forma. En todos los pensadores románticos el órgano es un concepto ineludible; al mismo tiempo que significa ya vitalidad, abre una relación de lo racional y lo real, de lo general y lo particular en términos de generación recíproca. No sorprende, por tanto, que Schleiermacher asiente la ética de la individualidad sobre el concepto de órgano.

El organismo es una imagen del absoluto, afirma, ya que contiene en sí los opuestos. Por ello mismo, su estructura es modelo del saber en la medida en que siendo realidad finita expone la máxima oposición de lo espiritual y lo material, al tiempo que reúne lo general y lo individual. El saber que contiene unidos los opuestos es imagen del saber supremo situado por encima de toda oposición, y lo mismo ocurre con el ser: "La imagen más pura del ser supremo ... es el organismo"[72].

En ocasiones, la naturaleza transformada por la razón para su servicio es llamada instrumento (*Werkzeug*). La naturaleza puesta al servicio de la razón por su acción es instrumento de la conciencia[73]. Schleiermacher es plenamente consciente de las posibilidades de este concepto (*Werkzeug*). La penetración recíproca de espíritu y mundo impide considerar la existencia humana desligada de las prácticas y objetivaciones mediante las que despierta la autoconciencia. En igual medida la realidad material se comporta como herramienta que indica un uso; es decir, su razón de ser es una operación.

En lo que se considera la última redacción de las lecciones de ética, hacia 1816-17, pervive la misma formulación: la ética es expresión de la acción de la razón sobre la naturaleza, es decir, el llegar a ser uno de ambos. *Ahí radica la legalidad de la naturaleza humana como naturaleza condicionada, en ese desarrollo de lo espiritual en lo material*, que sólo puede entenderse como vida y como organismo. "El ser uno de naturaleza

72. *Ibidem*, p. 202.

73. Cfr. *Ibidem*, pp. 278 y ss. Este término, familiar en el lenguaje filosófico tras Heidegger, recibe un significado muy semejante en las lecciones de ética. Schleiermacher propone el ejemplo de la agricultura, que responde al leyes de la mecánica, pero está necesariamente ligado al desarrollo de una operación.

y razón se puede pensar únicamente como un ser-organizada la naturaleza por parte de la razón y la acción de la razón como un organizar"[74]. Ahora bien, este texto tiene en cuenta sólo una parte.

Hemos dejado a la competencia de otras ciencias la pregunta siguiente: ¿qué significado tiene para lo natural la racionalización como animación de la naturaleza? Otras cuestiones que los escritos anteriores a los textos de ética no resolvían satisfactoriamente dan lugar a sugerentes hallazgos terminológicos y conceptuales, así como a la inclusión en la doctrina moral de temas que posteriormente han sido muy estudiados por la ética y la sociología. Me refiero concretamente al modo como Schleiermacher resuelve la pregunta ¿cómo puede lograr el espíritu su identidad en un puro manifestarse sin orientación alguna? Puesto que lo específicamente humano es *ser otro* respecto a la naturaleza, no hay una medida racional que opere como forma o *telos*. En este punto se advierte la impronta de la visión dualista del hombre inciada por Descartes y consolidada por Kant. Para Schleiermacher el espíritu es lo primero porque es irreductible a lo finito y reglado como los seres naturales; por ello no hay sentido o verdad previa a la acción; al contrario, como ya vimos, la acción es condición de la revelación de la verdad moral. Esto es plenamente congruente con su concepción de la ley.

En las lecciones de ética Schleiermacher se refiere al segundo efecto de la acción de la razón, la formación del yo, con el término 'simbolizar'; es la respuesta a esta última cuestión en la medida en que hace posible el conocimiento de sí a través de la apropiación de la naturaleza. La racionalidad que emana de la naturaleza organizada es también símbolo de la razón. El desarrollo de lo espiritual en lo material es notado mediante la distinción apuntada: los dos efectos propiamente éticos de la razón son simbolizar y organizar. En una anotación de 1824 afirma que *todo ser moral como imagen del supuesto originario es un ser-organizado. Un símbolo es una forma nueva, no originariamente*[75]. El texto es difícil ya que resume con gran simplicidad la que considero la principal aportación de las lecciones a su concepción global de la ética. La razón, en tanto que es fuerza en la naturaleza, actividad organizadora, es también origen de formas, que *informan* desde una instancia que no es su origen; en la naturaleza organizada se muestra una forma nueva, pero no en su origen. En esa medida, hay otro efecto de la unión de razón y naturaleza, a saber, que además de órgano crea símbolo. La naturaleza conformada por la razón presta un servicio al convertirse en su órgano; pero, la razón es tal sólo en

74. *Ibidem*, p. 232.
75. Cfr. *Ibidem*, p. 232.

la medida en que actúa; así, al mismo tiempo que deviene una con la naturaleza, es una consigo misma, es decir, se sabe como tal. El símbolo informa sobre la razón desde la naturaleza. Refiere por tanto esencialmente a la razón, pero al modo como lo puede hacer el símbolo como a aquello a lo que remite.

Cabe distinguir entonces, en una única acción, la de la razón sobre la naturaleza, los dos efectos: simbolizar y organizar. En la unidad moral de razón y naturaleza, la razón es puesta como acción; pero, al mismo tiempo, es preciso notar que no es puesta simplemente como mera razón. Realmente, lo que ocurre es la unidad, es decir, la naturaleza convertida en órgano. Sin embargo, la razón debe ser cognoscible en esa unidad; desde ella, como pura acción, la naturaleza consiste en *ser simbolizada* y su acción (la de la razón) es *simbolizar*[76].

En estos pasajes Schleiermacher introduce una reflexión verdaderamente útil para comprender el alcance de sus tesis. La naturaleza racionalizada es el símbolo de la razón en la medida en que, siendo ambas distintas, en una se puede conocer la otra. Como la razón no consiste en la unidad de razón y naturaleza, sino que es distinta de ella, en esa unidad hay una posibilidad de conocerla que de otro modo no se daría; es la única vía, pues la razón puede ser conocida sólo en tanto que actuando *efectivamente* sobre la naturaleza, es decir, naturalizándose al racionalizar la exterioridad o naturaleza. Cabe concluir que no es la razón la que abre esa cognoscibilidad, sino la naturaleza sobre la que actúa que deviene entonces conciencia. Eso es lo que significa que la acción de la razón sobre la naturaleza es un simbolizar, a saber, que como acción produce su propia cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*)[77].

El alcance teórico de la acción, de la práxis, está ligado al concepto de símbolo. Si en los *Monólogos* el conocimiento y trato con la realidad temporal por la reflexión está siempre abierto a la contemplación de lo eterno (el propio yo finito que participa del Infinito), ahora la caracterización de la razón activa como fuerza simbolizante y de la naturaleza apropiada racionalmente como símbolo insiste igualmente en esa doble participación de discursividad y contemplación, de temporalidad y eternidad, que se encuentra en lo que llamamos mundo o naturaleza racionalizada.

En los *Monólogos* el mundo devuelve la imagen de la subjetividad. En las lecciones de ética el concepto de imagen es sustituido por el de

76. Cfr. *Ibidem*, p. 233.
77. Cfr. *Ibidem*, p. 234.

símbolo. La imagen es siempre imperfecta; entre las mil imágenes se trata de buscar la propia. En 1817 Schleiermacher declara que el símbolo inmediato de la razón es la conciencia; todo lo demás es sólo símbolo de la razón en la medida en que es imagen y representación de la conciencia[78]. Lo mismo que el punto que corta la línea, no es la línea, aunque está en la línea, de igual modo lo originario del espíritu, lo que no se capta desde la acción de la razón, no nos es dado de ningún modo. *Está fuera de nuestro alcance un originario intervenir de la razón en la naturaleza*; por eso mismo todo lo pensado, toda exteriorización es moral, pues siempre implica una acción de la razón en la naturaleza.

La razón es por fuerza simbolizadora. De nuevo aparece la dificultad detectada en el concepto de órgano como función vital. Schleiermacher se detiene en mostrar cómo no cabe pensar la razón de otro modo; es decir, cómo no podemos situarla en un *antes* de la acción o en un *después* de toda acción. Ciertamente, si consideramos completamente lograda la unidad entre razón y naturaleza, entonces nos encontramos con el último símbolo fuera de la razón. En cambio, si pensamos en el puro comienzo antes de la oposición entre ambas, tiene que darse ya el órgano, es decir, lo afín con la razón para que ésta actúe realmente. En la medida en que no se da una primera intervención de la razón en la naturaleza, lo simbolizado tiene que ser supuesto y estar dado ya siempre; pero todo simbolizar radica en la actividad moral, en consecuencia todo lo simbolizado es tal por la actividad de la razón[79].

La actividad organizadora termina en algo que es órgano en la medida en que es símbolo. Con otras palabras, uno es sólo en la medida en que es el otro; además, en todo hay algo moralmente producido y algo premoral que ya estaba. De este modo Schleiermacher rompe definitivamente la relación con la autonomía como criterio absoluto de moralidad. Esto significa que el objetivismo moral kantiano cede ante la completa determinación de lo moral como acción inserta en la realidad, es decir, en la comunidad humana en su relación con el mundo. La individualidad no es compatible con una fundación semejante. Implica un *retraso* respecto de la propia identidad y, por tanto, cierta dependencia como se verá en la exposición de la dialéctica.

78. Cfr. *Ibidem*, p. 243.

79. "Así pues, en la medida en que no se da una primera intervención de la razón en la naturaleza, lo organizado tiene que estar dado ya siempre y en todo lugar; pero, en la misma medida en que en todo lugar se da la acción de la razón, lo organizado tiene que haberse producido por la acción de la razón". *Ethik (1812/13)*, p. 241. Véase una afirmación semejante respecto a lo simbolizado en *Ibidem*, p. 243.

Igualmente, la naturaleza simbólica de la razón impide cualquier intento de entenderla en términos de autofundación. La vuelta de la razón sobre sí misma, la transparencia completa es lógicamente imposible. Frente a los esfuerzos de sus contemporáneos por producir la total autoreflexión del yo que sacrifica la individualidad, Schleiermacher no admite la mirada directa sobre la razón. Tampoco apela a otra instancia que a ella como pura actividad que por tanto sólo puede ser formalizada *a posteriori*; en su emerger es oscura para sí misma; sólo una vez *emergida* es fuente de sentido, a la vez que *se nota.*

La conciencia es símbolo inmediato de la razón. Ahora bien, un símbolo propicia la cognoscibilidad, mas no es el conocimiento. Lo que conocemos es siempre lo simbolizado, es decir la naturaleza organizada por la actividad de la razón. En consecuencia, para la ética, es decir, para la filosofía, la cuestión del comienzo absoluto no es pertinente; como tampoco lo es la de la unidad o saber supremo. Tenemos noticia de la razón como fuerza simbolizadora a través de lo simbolizado y allí la distinguimos únicamente como simbolizante. La conciencia como constituyente del saber *siempre llega tarde*, parece decir Schleiermacher, porque la razón, el conocer, es acto; aunque la facultad no se agota en el acto, *la noticia de ella* es siempre por la acción y en tanto que tal acción. Necesariamente lo que es definido como puro actuar sólo puede darse como tal acto. La razón, al convertir la naturaleza en órgano, es simbolizante; es decir, se presenta en la medida en que lo organizado como simbolizado abre la cognoscibilidad de la razón. Sin el órgano no hay razón; sin el acto no hay actividad.

En otras palabras, *la razón sólo es acción, acción sobre la naturaleza y esto es un organizar*[80]. La naturaleza organizada propicia cierta noticia sobre la razón como fuerza efectiva; en esa medida, en tanto que abre una recognoscibilidad de algo que ella no es (puesto que la naturaleza organizada es la identidad de razón y naturaleza) está simbolizada. Así, desde la razón activa, su acción es necesariamente un simbolizar. La unidad anhelada en su finitud e imperfección es siempre noticia, símbolo de algo que no es finito e imperfecto. Nunca se da la completa racionalización de la naturaleza, siempre queda algo fuera. Cabe preguntarse si es el rasgo de la finitud de la razón individual o de la infinitud de la naturaleza como potencialidad. Tampoco la unidad lograda es definitiva; manifiesta algo que no se reduce de ningún modo a ella. La íntima esencia del espíritu es representada en la naturaleza, primero en la naturaleza humana y, por ella, en el resto. De este modo, toda naturaleza está abierta según su posibilidad

80. Cfr. *Ibidem,* p. 233.

a una plenitud de espíritu que revela al hombre nada menos que el corazón mismo del espíritu[81].

El hombre es eterno y, al mismo tiempo, autor de las leyes del tiempo, se afirma en los *Monólogos*. En la racionalidad discursiva –adecuada a la realidad sometida a las leyes del tiempo–, sin embargo, está incluida necesariamente la noticia de la razón fuera del tiempo. Sin ella ni tan siquiera la razón discursiva tiene sentido. Por la limitación del conocimiento, de la acción de la razón sobre la naturaleza, la razón ilimitada es *notada*. Al utilizar el concepto de símbolo, Schleiermacher separa por completo la inteligibilidad de lo simbolizado y organizado, de la inteligibilidad de lo organizante y simbolizante. No hay proceso o gradación de uno a otro. El conocimiento de la razón en el órgano, es decir, en la unidad de razón y naturaleza, no está configurado de ningún modo, es puro remitir, sin relación entre lo remitente y lo remitido.

Más bien, abre la consideración del carácter temporal y de su *mundanidad* o *naturalización* como elemento esencial de su actividad. Al mismo tiempo, rescata lo natural o mundano de la caducidad y parcialidad, pues lleva el sello y la aspiración a la unidad. En el *Brouillon* encontramos una idea ya familiar por los *Monólogos*: "Si consideramos la acción real, entonces hay que distinguir algo interior y algo exterior: a saber, lo que llamamos Una acción moral es vista, por el lado del proceso orgánico, como una serie completa de actividades fluctuantes; por el lado de la conciencia, sólo como una oscilación de su Una y siempre igual acción. ¿Porqué lo llamamos Una acción? Porque a la base de cada serie completa de actividades orgánicas está una y la misma imagen. Esta imagen ... proporciona la unidad a las acciones"[82]. Lo que constituye la acción no es lo material seriado temporalmente, sino lo orgánico en virtud de la racionalidad, del espíritu que se proyecta. Por ello, puede afirmar Schleiermacher que las acciones parciales son queridas como acciones; pero, en tanto que parciales, están puestas con el querer originario. Ahora bien, el querer no es nuevo, es siempre el mismo querer originario que persiste en el tiempo[83]. El concepto de órgano permite la peculiar aplicación de la relación "uno-múltiple" que acabamos de leer. La condición orgánica de las

81. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 109. El autor destaca cómo Schleiermacher tiene por meta esa plenitud del espíritu encarnado que es Jesucristo.

82. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 145. "Todas las voliciones pueden ser vistas como partes de una sola". *Ethik (1812/13)*, p. 300.

83. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 301. "Entre la unidad absoluta y la multiplicidad infinita se encuentra la unidad en el concepto de fin de la acción. El acto único absoluto no sería ético, pues la razón estaría siempre ya en la naturaleza. Los otros (actos) no se comportan con relación a él como las partes con el todo, sino sólo como lo particular con lo general". *Ibidem*.

múltiples acciones asegura la comunicabilidad de cada acción con el resto, sean propias o ajenas. En cierto modo, son ellas las que *a posteriori* dibujan la acción que les da unidad. Desde una perspectiva inversa cabe añadir que, en la medida en que en muchos individuos se dan los mismos conceptos y leyes de la conciencia, *hay una esfera de significación común por la unidad de pensamiento y lenguaje*[84].

Tras estas observaciones es pertinente desde el punto de vista de la ética considerar unitariamente el doble movimiento de la razón en la naturaleza, es decir, su reciprocidad. La acción no puede ser meramente interna; como tal debe producir un impacto que le permita ser reconocida. Por tanto, la naturaleza es supuesta antes de la intervención de la razón. La apropiación básica es la del cuerpo; en esa medida, el ser humano es paradigma del proceso ético y del cósmico[85]. La naturaleza tiene como tarea devenir órgano de la razón de manera que toda la naturaleza sea mera razón simbolizada, o bien la razón sea máximamente consciente. El límite de la actividad simbolizadora es el máximo órgano y mínimo símbolo, mientras que el límite de la actividad organizadora es, al contrario, el máximo símbolo y mínimo órgano; de este modo, Schleiermacher concluye que cuanto mayor sea el símbolo, menor el órgano y viceversa[86]. Sin embargo, no cabe esperar la superación de uno de los elementos. No pueden darse por separado. Poner como fin de la ética un pensamiento sin discurso o una acción que no apropie naturaleza, es ignorar que el individuo es parte de una especie, que la unión de razón y naturaleza sólo puede estar completa por la comunidad moral de los singulares; una comunidad que se extiende en el tiempo. "El terreno donde se construye, por así decir, el bien supremo es la especie humana"[87].

El máximo o mínimo de símbolo y órgano implica una unidad como la que apunta el texto citado anteriormente: una acción moral es vista como serie de actividades por el lado orgánico del proceso. En efecto, bajo esa identidad que conecta las acciones en la medida en que *reedita* la acción, se produce una relación entre lo existente actualmente y su prosecución de modo que cada acción futura es un desarrollo de la unidad ya presupuesta en la determinación racional actual de la naturaleza. La unidad de la conciencia en medio de los distintos estados es una continua

84. Cfr. *Ibidem*, p. 256.

85. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, pp. 70 y ss.

86. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 246.

87. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 98. De las dos funciones éticas fundamentales de la acción de la razón resulta el bien supremo bajo el doble punto de vista de lo idéntico y de lo individual. WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*, p. 231.

acogida de estados anteriores. La conexión que se establece entre las acciones que fundan nuevas acciones arraiga en la temporalidad de la conciencia. Temporalidad y conexión orgánica hacen posible la realidad de la razón como devenir de sí misma[88]. Ese desarrollo es siempre un pasar de lo inconsciente a lo consciente; es decir, se trata de un constante incremento en la apropiación, en la conformación orgánica de la naturaleza. A través de la neoconstitución de la acción se da una relación de existencia actual y prosecución; además, el continuo desarrollo de la unidad inicialmente supuesta muestra la carencia de conciencia como inseparable a la conciencia relativa ya ganada por la acción.

Aquí nuevamente se puede reconocer las virtualidades del concepto de organismo. La unidad que realiza el órgano está esencialmente abierta al futuro como actualización continua; una actualización que lleva consigo más vida, más *función*. Igualmente la reedición de la acción que facilita la unidad orgánica, trae consigo una mayor simbolización. Puesto que se trata de incorporar más y más la naturaleza a la razón, los bienes son siempre inmanencia recíproca de razón y naturaleza; se realizan y entran, por tanto, en una unidad más elevada de todos los bienes gracias a su finalidad recíproca. La acción del individuo es inseparable de la acción de otros; de la misma manera, los bienes logrados conjuntamente por las acciones individuales contribuyen al desarrollo del espíritu en su totalidad. La acción moral arraiga siempre en una base común o unidad de acción. Schleiermacher no acepta una determinación de la voluntad no realizada, pero además considera que la acción está precedida siempre por acciones, es decir, por una razón exteriorizada o una naturaleza racionalizada, propia o de otros. No se da nunca el punto de partida cero en la ética, pues el individuo encuentra siempre acciones ante sí. En muchos aspectos se puede reconocer también aquí el influjo de las tesis griegas. El concepto de *ethos*, no fácil de definir, opera en buena medida en la posibilidad de la ética. En una línea semejante, Moxter afirma que la fundamentación de la moral propuesta por Schleiermacher no es sin más una variante de las afirmaciones aristotélicas. "La idea de un impulso natural hacia la sociedad ya dada se transforma al quedar éste ligado al reconocimiento. Esto actualiza la doble determinación del hombre como animal racional y social"[89].

Es otro ejemplo más de la *vitalidad* del par de conceptos generalidad-individualidad. La acción es individual, pero para ser tal, su sentido es en

88. Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 123.

89. *Ibidem*, p. 124.

cierto modo común; sólo desde esa generalidad (o comunidad) actúa el individuo. La acción es siempre una y la misma porque lo decisivo es la idea, el sentido; y éste –podemos añadir– es ensayado una y otra vez como acción de la razón sobre la naturaleza. Dicho de otro modo, por la simple percepción no se logra un objeto, ni por la mera sensación se llega a la unidad de la conciencia; ambas son únicamente un devenir sin ser, concluye Schleiermacher, lo particular sin lo general. Sólo por la potencia de la idea que habita en ellas se produce la unidad y totalidad características del ser: esto es *eticizar*[90].

En el individuo está el quicio de la universalidad y singularidad. Cualquier intento de explicación de la razón que descuide su *mundanización*, es decir, que se da individualmente es inútil como fundamento del saber. La individualización de la razón no anula, sin embargo, su universalidad, su atemporalidad. Al contrario, sólo desde el reconocimiento de una identidad y mismidad originaria de la razón se entiende la separación o división de los singulares. Schleiermacher ensaya distintos modos de expresión para mantener esa reciprocidad de universalidad e individualidad directamente relacionada con el misterio de la subjetividad. Sitúa la conciencia en la apertura a la naturaleza como ámbito de su acción, que simultáneamente simboliza una unidad y plenitud que ella no agota, pero sin la que ella no es. Libera así a la filosofía de la tentación de buscar un fundamento absoluto del saber siempre decepcionante, puesto que debe lograr una plena identificación de la razón universal con lo individual que termina por negar lo universal o por suprimir lo individual. En efecto, tratando del máximo bien admite una semejanza con el espíritu Infinito, pero salvaguarda siempre la finitud del sujeto humano. Para evitar malinterpretaciones pone el acento en la realización moral objetiva, por lo que el bien supremo es un todo orgánico viviente[91].

El enigma del espíritu reaparece en la doble acción de la razón, a saber, simbolizante y organizante. Esta doble faceta expresa de un modo propio lo eterno y lo temporal. La actividad de la razón muestra el espíritu trascendiendo la materia *apropiada* en la acción, pero ligado inexorablemente a ella. Símbolo y órgano son, por tanto, las dos formas fundamentales de la actividad de la razón por la que revela su esencia más íntima. La inserción del espíritu en la naturaleza (el organizar) depende estrechamente del hecho de que la acción de la razón pueda ser conocida por ella misma (simbolizar). "Si no hubiera la función espiritual que permite conocer la actividad de la razón, la acción organizante se desper-

90. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, pp. 75-77.

91. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 97.

digaría en una yuxtaposición y extraposición caóticas en el espacio y en el tiempo"[92]. Al mismo tiempo, es preciso insistir en que la razón es conocimiento en la medida en que su acción se realiza materialmente. En efecto, el sentido más profundo de toda actividad del espíritu es dar a conocer a la razón. Esta idea presente en los *Monólogos* atraviesa también los escritos sobre ética: el mundo y especialmente el hombre son el instrumento y la puerta de acceso al espíritu[93].

La individualidad –expresada misteriosamente en el ser eterno y temporal del espíritu– es capaz de transformarse mediante la acción en conciencia, en conocimiento de sí; ahora bien, ese conocimiento ya no es de una razón individual, sino general. Esta paradoja está presente también en la filosofía de la conciencia; el yo, entendido en términos de autoconciencia pura, es lo menos parecido a la conciencia del propio yo. La mirada sobre el yo, de la que hablan los *Monólogos*, culmina en saberse encarnando una idea universal; la idea de humanidad no absorbe el ser individual porque éste la encarna de modo peculiar, siendo esta peculiaridad inseparable de la universalidad que le corresponde como idea. Del mismo modo, en la ética la naturaleza racionalizada no simboliza la individualidad que actúa, sino la razón que define esa individualidad. Por ello, da cuenta del deseo de saber, de *apropiarse* la realidad que acompaña la existencia del hombre individual en un continuo ejercicio de la inteligencia a través de las generaciones. Schleiermacher atribuye la responsabilidad de alcanzar la plenitud de la razón a todo el género humano; con ello disuade de entender la verdad en términos de totalidad. En cambio, incorpora la vida y el crecimiento al dinamismo de una razón que es universal e idéntica –hábil para la comunicación–, al mismo tiempo que individual.

En las lecciones de ética, el devenir conciencia (general) a través de la acción de la razón individual se apoya fundamentalmente en su doble efectividad, simbolizante y organizante. Un examen detenido de la constitución de la razón general en los individuos puede contribuir a rescatar la aspiración a la identidad que impulsa el movimiento de la razón sobre la naturaleza del reduccionismo idealista. Ciertamente, la identidad debe ser individual y, sin embargo, común en todos los individuos; esto explica que el proceso de apropiación sea una permanente interacción del individuo consigo mismo y con los otros que forman comunidad a través de los diferentes estadios espacio-temporales.

92. *Ibidem*, p. 208.
93. Cfr. *Ibidem*, p. 210.

5. EL TIEMPO COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Como señalamos al principio del capítulo, la perspectiva de las lecciones de ética sitúa en primer lugar la acción en cuanto objetiva. La apropiación de la naturaleza trasciende la existencia individual y, sin embargo, la razón sólo existe individualmente. Desde sus primeros escritos, el principio de individuación es un tema recurrente en el pensamiento de Schleiermacher. Nowak atribuye a la filosofía de Spinoza la conversión de la individualidad en el problema más urgente de su filosofía, pues no sólo tiene un significado fundamental con vistas a la teoría del conocimiento, sino también en la elaboración de la ética[94]. Es menester reconocer también la decisiva, y poco estudiada, influencia del pensamiento de Leibniz en el concepto de individuo.

A la vista del punto de partida de la reflexión moral, no es pertinente la cuestión del comienzo absoluto. Aunque la unidad de razón y naturaleza es de antemano y en realidad todo es uno, la acción de la razón sobre la naturaleza siempre inacabada es un exponente de una deficiencia originaria debida a la finitud del ser individual. Ahora bien, la individualidad no es signo de deficiencia, es el modo como se presenta el infinito. En esa medida, Schleiermacher considera que Jesucristo constituye el modelo del individuo perfecto. Únicamente hay razón individual, es decir, formación individual del órgano; lógicamente la conciencia lograda a través de la acción sólo puede ser inmanente al individuo.

Aquí se plantean ya algunos problemas. ¿Cómo se puede desde aquí esperar esa unidad sin considerarla inalcanzable para el ser individual? Y, por otro lado, ¿qué asegura la comunidad de la formación del órgano, si cada transformación es fruto de la acción de la razón en orden a la individualidad?

La plenitud de la moralidad no está en una quietud o en un estado de virtud. Schleiermacher entiende dinámicamente la posibilidad de la ética; a saber, como una interacción de unidad y división, de comunidad y separación cuyo punto de encuentro es el individuo, animado por la razón idéntica en cada uno que, sin embargo, se realiza sólo individualmente. "En la división de la naturaleza humana en una pluralidad de seres individuales el ser de la razón está sólo completo en la naturaleza humana gracias a la comunidad de seres individuales"[95]. En efecto, la naturaleza humana se da en el sucederse y convivir de los individuos; de igual modo

94. Cfr. NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, p. 254.
95. *Ethik (1812/13)*, p. 247.

actúa la razón en ella, en la medida en que está en cada ser individual. Cada individuo es, sin embargo, un ser uno para sí mismo de razón y naturaleza, es decir, órgano y símbolo. Sólo suprimiendo la división, es decir, mediante la comunidad que implica el ser para y por otro de lo individual racional es posible lo moral. Así pues, la unidad de la razón, es decir, la plenitud del ser moral, depende directamente de la comunidad de individuos.

En el tratado *Über den Begriff des höchsten Gutes* Schleiermacher ofrece una interesante argumentación sobre la individualidad de una razón siempre idéntica en todos.

El género humano no es simplemente la totalidad de seres racionales, sino la razón viva en lo organizado y bajo las condiciones propias del mundo corporal. Por un lado, esto significa que toda la eficiencia de la inteligencia humana se realiza a través de lo orgánico. Por otro, permite señalar que un presupuesto fundamental de la ética es la convicción arraigada en los hombres de que la razón es idéntica en todos. Del mismo modo que en cada acción la razón no es simplemente impulso o determinación interior aislada, sino que es una unidad con su efecto, es decir, un acto o una obra según se la considere, así también –puesto que la inteligencia está ligada a la vida del género humano– tenemos que pensar todo el sistema de actividades de la razón en constante renovación y siendo acogido siempre por cada generación[96]. Esto implica, entonces, que cada generación desarrolla su inteligencia a partir de la de la generación anterior y configura de modo efectivo un espacio dado; igualmente, transmite su actividad a la generación todavía en formación. Cada acción moral, cada momento de la inteligencia, es una parte de esa vida total de la razón.

Sin embargo, la inteligencia no es resultado de la evolución de la vida orgánica corporal, como si la participación en la vida orgánica fuera el origen del ejercicio individual de la inteligencia y, por tanto, garantía de la apropiación de los logros de las unidades orgánicas precedentes. *Da igual* cómo ha aparecido la inteligencia, porque únicamente es relevante cuando está presente y sólo entonces comienza la ética, a saber, cuando aquélla actúa. Esta tesis introduce en el conocimiento práctico una cuestión estrictamente teórica. La comunidad de acciones permite admitir una inteligencia genérica que propicia una acción moral más allá de los límites de lo individual en el espacio y en el tiempo; no obstante, la pertenencia a una naturaleza común no explica cómo esa unidad de acción se da a través

96. Cfr. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 471.

de individuos diferentes entre sí, esto es, cómo la razón es idéntica en cada uno[97].

Todavía se complica más esta argumentación cuando Schleiermacher, lejos de sostener que los individuos sólo son diferentes entre sí por su lugar espacio-temporal, añade que también lo son de modo puramente espiritual, como una modificación de la inteligencia, que es, sin embargo, siempre idéntica en todos[98]. La discusión en torno a un estado primero de la inteligencia semejante para todos los hombres al que le correspondan las diferencias y peculiaridades como pura exterioridad añadida queda abierta. Esta cuestión se resuelve de la misma manera que el comienzo de la actividad de la razón: siempre encontramos la razón dada ya en lo organizado y viceversa, la naturaleza nos es dada siempre conformada de alguna manera.

Ciertamente la efectividad de la razón en la naturaleza es inseparable del ser vivo. Desde el principio el cuerpo humano está unido a la razón. El *cuerpo* supone la presencia del espíritu, se dice en los *Monólogos*. En cambio, el resto de la realidad natural entra en relación con la razón a través del cuerpo. La naturaleza organizada se comporta respecto a la no organizada, como lo organizado originariamente respecto al todo del ser terreno. Pues lo unido, es decir, lo apropiado por la razón, está siempre organizado; así, la actividad que une es un organizar que reclama un principio: la razón. Si el problema del que partimos es el comienzo de la unificación de razón y naturaleza, entonces se puede concluir que la misma razón que organiza desde lo ya organizado –y en esto consiste la acción humana– es el principio de la corporalidad unificada originariamente[99]. Además, el cuerpo en el que se reconoce lo espiritual es, por ello, símbolo del espíritu. Como hemos visto, toda actividad es también de modo inmediato un simbolizar; luego entonces donde se da lo organizado, se da también lo simbolizado, es decir, la manifestación de la razón en el órgano. Del mismo modo hay que reconocer a la razón como principio en lo originariamente unido, que también es símbolo por ser órgano.

Toda acción de la razón procede de una unificación anterior a toda actividad entre la inteligencia y lo individual orgánico. Pertenece a la perfec-

97. La cuestión de la universalidad de la razón y la naturaleza que de modo genérico pero particular crea comunidad es relevante en muchos pensadores. ¿Qué es antecedente de qué? Los principios racionales respecto de la sociedad o el orden social que facilita un desarrollo racional respecto de los principios? En Aristóteles este problema es crucial hasta el punto que la cultura y la vida social responden a la naturaleza con sus leyes y fines, mientras que la vida teórica va por otro lado. En Kant aparece esta cuestión como historia de la razón y objetividad.

98. Cfr. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 474.

99. Cfr. *Ibidem*, pp. 475-6.

ción del género humano como tal que cada individuo orgánico sea también *cualitativamente distinto del resto por la mezcla y configuración*, mientras que una y la misma razón está unida con cada peculiar individualidad orgánica antes de toda actividad, de suerte que se manifiesta idéntica en toda acción. Si se considera que al menos externamente cada individuo está separado de los otros, debe suponerse, sin embargo, una originaria comunidad de los individuos. Del mismo modo, la condición natural de lo individual, una y la misma en todos, revela una originaria separación de lo idéntico. En otras palabras, la acción total de la razón es posible bajo la forma de una comunidad de lo diferente y de una separación de lo idéntico; es decir, *bajo la forma de la individualización y de la comunidad dentro del todo de la naturaleza de nuestro mundo corpóreo*[100].

El carácter particular que acompaña toda actividad individual de la razón –la única real– es intransmisible, a la vez que no afecta a la razón como tal. Si la razón sólo apareciera de esta forma particular, le faltaría su identidad esencial. En el individuo son posibles, al mismo tiempo, lo universal y lo particular. Son opuestos de un modo relativo, sin suprimirse recíprocamente; al contrario, se unen. Stadler, en el magnífico comentario que hace del escrito, *Über den Begriff des höchsten Gutes*, afirma que "el todo de la actividad de la razón está dominado por una identidad que Schleiermacher considera lógica"[101].

La comunidad originaria procede de la identidad de la razón que se manifiesta en cada individuo, mientras que la individualidad resulta de la separación de una identidad originaria. Lo individual y lo idéntico son lo mismo en el origen; una y la misma razón es la fuente de las actividades del espíritu que, sin embargo, se distinguen esencialmente. Considerada entonces la actividad de la razón como una e idéntica en todos en el origen, se entiende que la formación de la corporalidad individual para la razón se da en la comunidad de generaciones, es decir, como la conjunción de lo heredado, de lo innato y de lo ejercitado (*Aneignung*).

De lo expuesto hasta ahora podría seguirse que el principio de individuación es la singular combinación de formas que define la condición de separado de lo orgánico respecto a la identidad originaria de la naturaleza corporal humana; ahora bien, lo separado nunca se da sólo en cuanto tal separado, sino que, al mismo tiempo, está iluminado por la inteligencia, es decir, forma parte de una comunidad.

100. Cfr. *Ibidem*, pp. 478-480.

101. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 211.

Schleiermacher vincula la formación de la individualidad a la existencia en comunidad; pero no lo hace desde una perspectiva meramente cultural o sociológica, sino como se muestra en los párrafos anteriores, en el mismo núcleo de la fundación del saber: en la intersección de lo universal y lo individual, de la unidad de la razón y su presencia en la multitud de individuos. El género humano asegura la permanencia en el espacio y en el tiempo de una inteligencia que sólo actúa individualmente, pero que es tal por ser una y la misma, aunque de modo singular.

De igual manera, la razón idéntica es fuente de unidad también de los distintos momentos de la razón individual. La actividad simbolizante de la razón proporciona unidad a su división en el tiempo; la vida, en cuanto a sus contenidos, es un agregado de momentos en el que cada uno acoge en sí el anterior. La razón deviene en el tiempo, se encuentra y prosigue como temporal; existe como conciencia. *La conciencia en su esencial temporalidad es el símbolo originario de la razón en sí intemporal*[102]. La tarea originaria de la actividad racional es que toda la razón devenga conciencia; la plenitud del símbolo revela entonces la unidad originaria a través de la división, sin anularla, pero sin confundirse con ella. Nuevamente contemplación y discursividad reeditan el paralelismo de infinitud y finitud, eternidad y temporalidad. La estructura de la subjetividad se apoya a su vez en esas estructuras binarias cuya sede es precisamente el individuo.

Como hemos visto, el devenir consciente de la razón se realiza gradualmente tanto en el individuo como en el todo del género humano, en la medida en que cada momento consciente es acogido en el siguiente sin que se agote nunca el fundamento. Ahora bien, la razón debe ser conciencia también desde el origen, de otro modo no podría darse un momento consciente que acoja los anteriores. Tampoco tendría sentido que, si un momento es consciente ya, la razón devenga conciencia a través de él, pues ya estaría supuesta. Esto se sigue a partir de la inseparable función organizante y simbolizante de la razón. Si en páginas anteriores Schleiermacher argumenta que la razón se presenta siempre *ya* orgánicamente (no tiene sentido preguntar por una razón antes de su actividad), igualmente debe ser siempre *ya* conciencia. En efecto, lo que deviene conciencia en la actividad simbolizante, es, simultáneamente, expresión de la interioridad a través de la corporalidad en la organizante; con otras palabras, es comunicación de la conciencia. *Se dan siempre a la par: no hay forma de conciencia que no aparezca al mismo tiempo con su corpo-*

102. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 485.

ralidad[103]. Y consecuentemente, no hay forma de conciencia que no se desarrolle en la comunidad de individuos, pues un desarrollo en solitario desde el principio ni nos es dado, ni lo podríamos contemplar. En efecto, la conciencia se constituye individualmente por la temporalidad y, por ello, es intransmisible.

Todo pensamiento, es decir, todo concepto, representación o imagen es obra de una razón idéntica en todos; precisamente éste es el supuesto fundamental de toda comunidad espiritual. Sin embargo, ni el pensamiento, ni la imagen es la misma en uno que en otro, porque en su llegar a ser media la singularidad y tiene que responder a ella. Schleiermacher llega al punto donde identidad y singularidad se unen. Una vez más el tiempo articula la existencia individual. *La autoconciencia temporal es lo que constituye a cada individuo exclusivamente y, por ello, es en sí y por sí absolutamente intransferible. Pero, como el individuo aparece también en la manifestación orgánica según la naturaleza, es posible una comprensión del mismo*[104]. La constitución de la individualidad está intrínsecamente ligada a la temporalidad, a la unidad de momentos que define la conciencia. La conciencia individual es siempre presente pues acoge los momentos anteriores en la actualidad de su ser conciencia. No es pura secuencia, y de este modo es símbolo de la razón idéntica y atemporal; pero despierta como conciencia a través de lo limitado temporalmente, es decir, del momento que sigue a otro momento. Cabe preguntar si la intersección de tiempo y eternidad en que consiste la razón individual, al devenir conciencia, realiza la individuación (es decir, es única) por la simplicidad del cruce entre lo temporal y lo eterno, del punto y la línea. Ciertamente el punto es indivisible, luego su corte o encuentro con la secuencia lineal también. ¿Radica ahí lo intransferible de la individualidad? ¿Se refiere a esto el texto ya citado donde se dice que los individuos son diferentes entre sí también de modo espiritual, como una modificación de la inteligencia, siempre idéntica? Me atrevo a sostener que sí.

Como la actividad organizante es inseparable de la simbolizante, la individualidad es conformada siempre por la generalidad de lo orgánico, signo de la acción de una misma razón en todos; la pertenencia al todo de la humanidad permite cierta comprensión de la autoconciencia, cuya posibilidad se opone a la existencia aislada. En la medida en que la individualidad es inseparable de la identidad mediada por la actividad de la

103. "Cada acto es en sí mismo expresión de la determinación de la voluntad que, en consecuencia, está en la base de una conciencia. Pero también cada momento de la actividad simbolizante es organizante; pues cada conciencia devenida realmente es también un órgano de la razón en tanto que puede ser siempre reasumida". *Ibidem*, p. 486.

104. Cfr. *Ibidem*, p. 487.

razón, está originariamente abierta a la comunidad; cabe un ser individual sólo como parte del todo de la humanidad; no se desarrolla como conciencia aisladamente, *sino únicamente en la interacción y colaboración con otros individuos*[105]. La participación en una unidad que se extiende en el tiempo y en el espacio facilita el devenir consciente de la razón individualizada, es decir, hace posible el ejercicio de la inteligencia sobre la naturaleza; pero, igualmente enmarca la individualidad en un plexo de relaciones, en una cierta generalidad –al menos la del género humano, puesto que la razón idéntica se revela sólo mediante el símbolo– que permite una comprensión de lo individual.

Mientras que de la identidad y unidad de la razón, es decir, de la razón general, tenemos la noticia simbólica, pues la acción de la razón es siempre simbolizante, de la individualidad no hay noticia directa: es intransferible, señala Schleiermacher. Llegados a este punto surge de inmediato la pregunta siguiente: ¿estamos ante uno de los límites del conocimiento por conceptos?, o más bien ¿es contradictorio un conocimiento de lo individual? En cualquiera de los casos, parece que se invalida la aspiración a una unidad e identidad mediante la acción en la naturaleza. Teniendo en cuenta que justamente la intransmisibilidad de lo individual es un elemento constitutivo de la teoría hermenéutica, cabe preguntarse también: ¿hay irracionalidad en el planteamiento gnoseológico o simplemente rompe con la filosofía del concepto en que parece abocar el pensamiento moderno, especialmente de la mano de Hegel? No se puede responder a estas cuestiones simplemente con un sí o un no. En las primeras publicaciones, Schleiermacher ofrece una fenomenología del espíritu individual; en el período académico complementa ese punto de vista con la exposición racional de la ética y, por alusiones, de la filosofía de la naturaleza. La doctrina científica, por tanto, asume aquella exposición más cercana a la dimensión existencial y la somete a una formalización conceptual que en ningún momento pierde de vista el componente individual. La vida y el saber se reclaman mutuamente. De ello son ejemplo, por un lado, la necesaria complementariedad entre las ciencias (son parte de un todo y, al mismo tiempo, un todo donde se refleja cada parte) y, por otro, el recurso permanente al esquema individuo-universalidad tanto en la exposición de la acción moral, como de la expresión lingüística, la experiencia religiosa o la conciencia que acompaña a todo saber.

Como hemos visto al hilo del tratado *Über den Begriff des höchsten Gutes*, el espíritu individual, la razón que realmente actúa, no dispone del fundamento de la racionalización de la naturaleza, sino que lo reconoce

105. Cfr. *Ibidem*, p. 487.

como origen a través de la unidad ya lograda de razón y naturaleza. Sin embargo, la razón desde sí misma responde plenamente de cada acción realizada. En la dialéctica, Schleiermacher ofrece –como veremos– otra dimensión de la potencia originaria del hombre que se manifiesta como actividad; que sea origen del saber, no significa que disponga del origen como un saber más. El fundamento último del saber asiste al conocimiento, pero él mismo no es conocimiento, sin que esto invalide el argumento anterior. En la hermenéutica se repite el mismo esquema. El saber es únicamente saber de un sujeto finito, pero no por ello deja de ser saber. De algún modo, que hablemos del saber sin disponer de su fundamento en términos conceptuales, nos asegura que las dificultades para dar razón completa de sí mismo invalidan los argumentos por fallidos, mas no el saber en cuanto tal.

Cuando Schleiermacher se pregunta por el principio de individuación humana, tiene presente la co-originariedad de lo corporal-orgánico y de la conciencia como un factor positivo, pues frente a la *diferencia* en que consiste la individuación, la co-originariedad de lo orgánico permite recorrer el tramo que va desde la falta de identidad de la conciencia individual hasta la identidad plena a través de lo común, del género humano.

Como órgano de la razón individual, la naturaleza humana cambia, "se transforma para ser signo y copia que como tal puede devenir objeto de la razón universal"[106]. Por ello, la actividad organizante de la razón al convertir la naturaleza en función de la razón produce un dominio común. Cuando el término inmediato de la acción organizante y simbolizante de la razón es el hombre mismo, ese dominio se extiende especialmente a través del pensamiento y el lenguaje. Así, siendo la razón individual únicamente fuerza que actúa, sin embargo, lo individual intransmisible por su unión con la razón idéntica desemboca en una comunicación que funda inmediatamente una comunidad. Por el lado de la conciencia objetiva, la unificación y diversificación que resulta de la actividad de la razón individual encuentra su satisfacción dentro de los límites de la especie[107]. Productividad y comunidad son factores indisociables. Es la condición individual de la razón la fuente de la diversidad que produce la unidad. De ningún modo la conciencia individual está aislada en sí; se encuentra en una relación recíproca viviente con la conciencia objetiva, no sólo del individuo, sino de toda la comunidad humana[108].

106. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 214.
107. Cfr. *Über den Begriff des höchsten Gutes,* p. 488.
108. Cfr. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 216.

Ciertamente es más difícil entender la manifestación de lo singular en su peculiaridad, señala Schleiermacher. La individuación del ser individual espiritual a través de la temporalidad consiste en una especificación de lo general y en una generalización de lo singular, que refleja cómo el individuo deviene alma singular únicamente por la razón. Pero, por una razón que se hace tiempo: "En el devenir temporal de la autoconciencia inmediata el individuo espiritual pone lo común como una especificación o lo singular como una generalización, en la medida en que deviene un alma particular en cada caso sólo por la razón, y como captado en la actividad simbólica lleva en sí al mismo tiempo la unidad de ser y conciencia o lo absolutamente simple, es decir, se muestra como conciencia ética y piadosa"[109]. En otras palabras, *del mismo modo que lo temporal no es sin la desigualdad, también aquí debe darse la desigualdad.* La temporalidad es principio de individualidad, pues lo temporal en cuanto tal implica un no ser todavía del todo que, sin embargo, refiere simbólicamente a la plenitud de su ser. Donde el espíritu es tan sólo razón, se realiza la individuación y el espíritu humano se abre al espíritu puro, a la identidad absoluta.

En último término esto explica que la actividad de la razón individual por la que deviene conciencia es por fuerza simbolizante; de otro modo, es decir, sin esa identidad subyacente a cada acto racional, cada acción no podría acoger en sí las anteriores; no podría devenir conciencia.

El tiempo tiene su origen en el espíritu; es señal del positivo existir del espíritu (*Dasein*), de su intrínseco impulso a ser que consiste en un devenir consciente a través de la condición activa de la razón. El tiempo es el principio de individuación en la medida en que la razón como devenir significa una distinción, una separación de ella como idéntica a sí misma y como no idéntica *todavía*. Es un faltar aún, un no-ser. Esta diferenciación implica, por tanto, particularización, individualización. Individualidad es sinónimo de falta de identidad plena *todavía*. Sólo como ausencia de identidad plena se puede entender la individualidad, pues la recognoscibilidad del individuo se asienta en cierta generalidad, a saber, una generalidad no plenamente idéntica.

Schleiermacher reconoce que al individualizar lo general o generalizar lo individual se crea una individualidad indisoluble: un alma singular; por tanto, ésta no se reduce a un estadio intermedio en el que lo individual es mera apariencia. Esto significa que la individuación de la razón idéntica no puede desaparecer en la unidad e identidad a la que as-

109. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 489.

pira originalmente. La individualidad es también una novedad existencial que no puede ser absorbida en una razón abstracta. Al contrario, la razón individual en su actividad hacia la identidad recrea de modo particular, en tanto que en devenir, esa unidad de la razón general. La naturaleza es elevada a una nueva existencia, es afectada por una cualidad espiritual propia; participa completamente de ella y, por ello, es universal. Se produce una unidad de lo espiritual y lo natural, de lo particular y lo universal que Schleiermacher ejemplifica en el arte. Justamente en la obra artística, señala, se da esa interferencia de lo particular y espiritual, por un lado, y lo universal y natural, por otro. Del mismo modo que ocurre cuando la acción particular de la razón *se apodera* de la naturaleza humana[110].

Stadler destaca cómo en la medida en que el espíritu humano siendo razón trasciende los lazos de la naturaleza, se abre al espíritu puro y absoluto. Según Schleiermacher la unidad del ser y la conciencia es la unidad pura y simple en la que no se posee ninguna pluralidad, la unidad innombrable de lo más alto. La acción particular de la razón individuante coincide con la entrada en la existencia humana del espíritu puro, pues es uno y lo mismo el desvelamiento de sí de la razón supraindividual, su habitar en el hombre y la individuación de éste[111]. El trasfondo teológico de estas afirmaciones no aspira a invalidar la argumentación filosófica; al contrario, el sentimiento de dependencia es constitutivo de la subjetividad finita[112]. Por encima del saber que se apoya en el pensamiento discursivo, el sentimiento es la facultad eminentemente espiritual, pues presenta de modo inmediato la acción de la razón que constituye al individuo. El sentimiento es una y la misma cosa que la conciencia de sí inmediata. El sentimiento capta sin mediación lógica la relación entre el ser individual y la unidad máxima; y por ello confirma una polaridad –la que se da entre lo particular y lo universal– desde el punto de vista de su existencia. El ser individual es entonces irreductible al ser absoluto, pero depende completamente de él.

110. Según Schleiermacher en lo que llamamos una obra de arte "la vida individual generaliza su particularidad completamente, o singulariza la espiritualidad idéntica en todos del modo más determinado". *Über den Begriff des höchsten Gutes,* p. 489. Cfr. STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", p. 219.

111. Cfr. *Ibidem*, pp. 217 y 218.

112. La teoría del espíritu de Schleiermacher es incomprensible sin la experiencia religiosa. Sin embargo, difiere tanto de la contradicción y separación señalada por Jacobi entre fe y conocimiento racional, como de la reducción hegeliana de toda experiencia espiritual a la filosofía del espíritu. "La disociación de los dos ámbitos es evitada igualmente, visto que la pneumatología teológica tiene necesidad desde el punto de vista formal de la filosófica y que la pneumatología filosófica, en su registro dialéctico, puede ser considerada como una clase de teología negativa". BRITO, E.: *La pneumatologie de Schleiermacher*, p. 604.

El hombre es persona en la medida en que se abre a la revelación del espíritu divino y a su presencia actuante en él. Todos los estados de la vida individual están penetrados entonces por una conciencia superior, la revelación de sí de la razón. El espíritu humano conoce su patria supraterrestre gracias a que lleva en sí mismo de una manera misteriosa lo eterno y lo simple, el ser absoluto[113]. En el dominio de la razón universal, el individuo es él mismo, es decir, alcanza su plenitud particular gracias a la plenitud originaria. De este modo, la exposición de Schleiermacher se aleja del punto de vista propio de la razón total idealista que disuelve el ser individual. Ciertamente el misterio de tiempo y eternidad que caracteriza la existencia individual es la dirección en la que es preciso buscar respuesta a la pregunta cómo la conciencia de la individualidad puede devenir tal *desde y precisamente por* la presencia de la razón pura y simple.

Se comprueba aquí que la intuición de los *Discursos* y los *Monólogos* pervive 30 años más tarde. Del mismo modo que entonces, la tensión entre lo individual y lo general instituye una comunidad de espíritus, una relación entre individualidades en vez de llevar a la disolución de éstas en una razón absoluta.

6. INDIVIDUALIDAD Y COMUNIDAD

Hasta ahora hemos tratado la ética principalmente desde una única dirección: la que va del espíritu al mundo. Esta dirección revela una primacía que funda una comunidad basada en la participación en la vida racional y no en la necesidad o indigencia. Una filosofía del espíritu (y la filosofía de Schleiermacher lo es) abre una nueva consideración de las instituciones sociales fundamentales, como el matrimonio o el estado. De acuerdo con ella, dichas instituciones se basan en la interacción de seres primordialmente racionales abiertos a un desarrollo perfectivo, y no en la satisfacción de necesidades. Con ello se abre también una nueva perspectiva en la consideración del modo en el que el ser humano es *género*, que pasa necesariamente por la historia.

Como hemos visto, Schleiermacher propone una ética de bienes; gracias a ello la creciente autorevelación de la razón se completa en su

113. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 465. El texto corresponde a una versión de 1827.

desarrollo en la esfera del ser. Hablar de bien implica referirse inmediatamente a la comunión de espíritus, resultante de toda apropiación individual de la naturaleza. La individualidad invita inmediatamente a la participación en la comunidad de semejantes. El ideal ético es que cada individuo realice la idea de humanidad de modo propio. Una universalidad y una individualidad que abren a la comunidad de espíritus libres. Algunas afirmaciones de las lecciones de ética parecen tomadas de los *Monólogos*: "La formación de la personalidad determina la conformación de la naturaleza y viceversa"[114].

Schleiermacher inicia la lección número 22 del *Brouillon* señalando que hasta ahora se ha considerado la actividad formadora *sólo en sí misma*, aunque no puede darse de hecho sin dos caracteres[115]. Por un lado, en ella se reconoce la identidad de la razón; por otro, se destaca también la individualidad. Ambos factores son esenciales al *organizar*; están en perfecta armonía con la ética de la individualidad. La identidad significa que la acción de la razón es puesta como absolutamente común: con el mismo contenido para todos, saliendo realmente de los límites de la personalidad y perteneciendo a otros. *Pensar significa conocer bajo el supuesto de una validez y contenido semejante para todos. Hablar significa salir de la personalidad o individualidad y manifestarse*[116].

La inclinación a la comunidad no se funda en lo manifestativo, es decir, en la función configuradora que acompaña a toda actividad, sino en el carácter de identidad en lo universal, por ello recibe una forma propia en cada acción[117]. Del mismo modo en los *Monólogos*, la identidad de la idea de humanidad que se persigue realizar con la acción abre al individuo a la comunidad y le permite reconocer y servirse de lo formado por la acción de los otros. Ciertamente, quien *pone la moralidad, pone la inclinación a buscar y reconocer a los otros*, es decir, a tratarlos como hombres. "Esta inclinación es la esencia interna de la moralidad vista desde un lado"[118]. Desde el lado de la individualidad o personalidad, *ese reconocimiento aparece como una limitación antinatural*, porque es más cómodo tratar a las personas como cosas.

114. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 30.
115. Cfr. *Ibidem*, p. 34.
116. Cfr. *Ibidem*, p. 21.
117. *Ibidem*, p. 37.
118. *Ibidem*, p. 35.

La unidad que procura la ética es una identidad de lo general y lo individual; donde no se pone esa identidad algo aparece como malo[119]. Como se señaló anteriormente, toda formación del órgano resulta de un uso de éste; por eso, lo general, cualquier comunidad, depende directamente del individuo. El mal aparece cuando se desprecia el carácter de identidad, bien porque lo común (el estado, la iglesia) no se realiza en la existencia individual, bien porque el individuo no se abre a la comunidad[120].

Esa identidad de lo general y lo individual permite entender la apropiación o racionalización de la naturaleza como una acción de toda la razón sobre toda la naturaleza; el proceso ético está completo, si la razón humana se apropia de toda la naturaleza orgánica o simbólicamente y si la vida del ser individual no es vida para sí misma, sino para la totalidad de la razón y de la naturaleza[121]. Las lecciones de ética destacan de un modo más claro de lo que lo hacían los *Monólogos* el equilibrio entre intimidad y exterioridad, individualidad y comunidad, sin el que no hay acción moral. Aunque la acción es siempre individual y se expresa con una peculiaridad intransferible, está llamada desde su inicio a la comunidad: "La intransferible e indisoluble individualidad del pensamiento y del lenguaje podría aislar y formar un individuo cerrado; así pues tiene que tender a organizar para lo universal e idéntico, en la medida en que lleva en sí el germen y la inclinación a la comunidad"[122]. Aunque la ética aspira a expresar la totalidad de la acción humana como manifestación de un espíritu individual en devenir, en ningún momento se trata de un proceso unilateral. La tensión entre lo individual y lo idéntico o general, entre lo incomunicable y lo comunicable asegura la realización de los bienes morales, que son siempre comunes.

En todas las esferas de la acción moral está presente la oposición entre lo individual y lo universal. Como se ha indicado anteriormente, las acciones individuales son parte de un proceso de interacción y conducen a formas de comunidad, y las acciones idénticas dejan también un campo de acción a la individualidad. El proceso descrito es el que proporciona contenido a la historia humana. Por ello, la historia, el proceso ético como

119. "Poner lo individual como malo significa retirar el supuesto de que el individuo tiene en sí esa identidad". *Ibidem*, p. 26.

120. Cfr. *Brouillon zur Ethik. 1805/6*, p. 27. "Si se niega la individualidad (en el estado), entonces la comunidad no puede ser otra cosa que un agregado de particulares". *Ibidem*, p. 65. Desde aquí se entiende la objeción según la cual la ética de Schleiermacher como la de Hegel confunde el orden moral con el cultural.

121. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 15.

122. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 25.

el devenir naturaleza de la razón y el devenir ético de la naturaleza, se consuma cuando la totalidad de la naturaleza interior y exterior deviene tanto órgano como símbolo para la razón y, con ello, se suprime la oposición entre razón y naturaleza; también cuando a través de un proceso de comunicación universal en la ciencia, el arte y la religión se llega a equilibrar la oposición entre lo individual y lo general (idéntico)[123].

Con otras palabras, de la formación de órganos resulta inmediatamente la comunidad. El órgano expresa una identidad o generalidad que lo abre a otros individuos. Pero, al mismo tiempo, el órgano formado es siempre *de un individuo* en un sentido propio y, por tanto, incomunicable. La unidad de los opuestos permite afirmar que *justamente lo que hace intransferible la actividad, tiene que hacer también posible la comunidad*[124]. Una vez más vemos que la comunidad de espíritus libres está constituida precisamente por aquéllos que, mediante su acción, ganan la máxima individualidad y, sólo de este modo, forman una auténtica comunidad. Pues no hay fundación de comunidad sin la acción del individuo, pero igualmente no la hay, si éste no aporta a la comunidad lo que le es propio. Se trata del doble efecto de la acción libre; *formando al mundo, al mismo tiempo, me formo a mí mismo; y sólo formo el mundo si me formo a mí mismo*. Por ello, puede afirmar Schleiermacher, "cuanto más aparezca la acción como devenir de un órgano, más individual es; cuanto más como devenida desde un órgano, más común es"[125]. La tensión entre individualidad y comunidad o generalidad impulsa también aquí la transformación de la naturaleza. ¿Cómo se realiza ese devenir lo general a partir de lo individual? y ¿cómo se relacionan ambos, lo individual y lo común?

De acuerdo con su crítica al concepto de deber, Schleiermacher define la doctrina del deber (*Pflichtenlehre*) como la exposición del proceso ético en tanto que movimiento, es decir, en la medida en que es la unidad de la volición y de la acción. Ahora bien, si el bien sólo es alcanzable por la acción individual (la acción es únicamente individual), éste debe resultar necesariamente de las acciones conforme a deber; es decir de las acciones en las que está presente toda la idea de moralidad. Cada acción particular está conectada inmediatamente a una generalidad, la de la idea de moralidad que realiza parcialmente; luego cada acción conforme al deber está originariamente enlazada con otras acciones que prosigue, al mismo tiempo que es un comienzo pues sólo hay acción individual. La contradicción

123. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 119.
124. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 49.
125. *Ibidem*, p. 42.

está en el núcleo del deber[126]. Se resume en la contraposición ya conocida de individuo y generalidad o comunidad (*Gemeinschaft*), ahora vinculada al concepto de apropiación (*Aneignung*).

En la exposición de las distintas esferas del deber, Schleiermacher, propone distintas formulaciones que resuelvan la oposición mencionada, sin anularla; la oposición es parte esencial de las acciones éticas, es decir, conforme al deber. La tensión a la universalidad es intrínseca a toda acción individual.

Formar parte de una comunidad implica adoptar (*aneignen*) lo común. Pero, justamente adoptar es una acción individual. En la apropiación, por tanto, se disuelve la diferencia entre lo universal y lo individual. Del mismo modo, formar parte de la comunidad obliga a preservar la individualidad, pues quien no entra en la comunidad con toda su individualidad no forma parte de ella de ningún modo. Otra forma de oposición ya señalada, la de la parcialidad de la acción individual frente al todo del bien supremo, es asumida por el hecho de que cada acción individual es la identidad de *un comenzar sin precedente y un enlazar con acciones ya dadas*. Por tanto, entrar a formar parte de una comunidad por la acción exige encontrarse ya en esa comunidad, y viceversa[127].

Atenerse a ese doble movimiento de la acción es un *deber*, pues sólo de este modo la acción es moral, es decir, es efectivamente una transformación de la naturaleza. Aunque comunidad y división son conceptos excluyentes, ambos deben estar presentes en cada acción. Pues sólo es plenamente moral aquélla por la que, al poner la comunidad, se pone también la división y, al poner la división, se pone la comunidad[128].

Esta misma idea es desarrollada en las lecciones de 1817. Es un deber, en otras palabras, es esencial al querer moral, entrar en una comunidad de semejantes, en una comunidad donde se dé una acción sobre la naturaleza igual a la propia[129]. En efecto, el reconocimiento en un grupo de sujetos idénticos proporciona realidad al querer moral, pues el sujeto deviene real en una comunidad; y esto es posible por la apropiación (*Aneignung*) de las acciones semejantes y viceversa, por la adopción de la

126. Cfr. *Ethik (1812/13)*, pp. 169 y ss.

127. Cfr. *Ibidem*, pp. 173-175.

128. Cfr. *Ibidem*, p. 248. "Del mismo modo que la división en la vida personal e individual pertenece sólo al devenir terreno de la razón, así pertenece a la espiritualización del fenómeno terreno que la razón rompa los límites de la personalidad y en la medida de lo posible ... la vida espiritual sea en cada uno para todos al mismo tiempo y, sin embargo, en cada uno diferente". *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 465.

129. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 305.

propia acción por parte de la comunidad. La apropiación supone, pues, una comunidad, es decir, la pertenencia a una cierta identidad. Por consiguiente, el aislamiento voluntario es una reducción moral, es una pérdida. En cambio, la acción que se apoya en el precedente de las acciones de la comunidad, queda integrada en ella. En la comunidad de semejantes, la propia acción es adoptada por ésta[130]. El esclavo (no actúa libremente, no es un igual) está espacio-temporalmente en una sociedad, pero no forma parte realmente de ella.

La doctrina moral de Schleiermacher hace especial hincapié en la comprensión de las acciones que facilita la apropiación, como un punto de partida metódico para una ética en la que los sujetos deben poder ser comprendidos en la continuidad de un actuar intersubjetivo[131]. Como hemos visto, el deber expresa el ser, porque la razón es esencialmente acción transformadora. El concepto de deber kantiano prescribe una acción sin mundo. No es de extrañar que la realización de la acción sea irrelevante para su moralidad, puesto que la acción se reconoce tan sólo por la adecuación a la norma. Schleiermacher, en cambio, considera que la acción no es comprendida suficientemente si se la piensa como medio para un fin; es identificable sólo en la medida que es comprendida en el contexto de un mundo vital. Esto supone una dificultad: a saber, la acción funciona respecto al contexto de sentido, como la parte respecto al todo. El esquema hermenéutico reproduce en la moral las mismas dificultades que en la interpretación. Es el horizonte del saber práctico el que establece lo que puede valer como acción. Lo social es relación de acciones, pues en cuanto significativas refieren a otras acciones. En la adopción y traducción de una acción en otra, es decir, en la continuidad de la praxis se muestra cómo es entendida una acción[132].

Tal como ocurre en la hermenéutica, el acento en lo individual aleja la acción de la determinación normativa; por eso, la generalidad puede proceder únicamente del sentido creado por la propia acción que abre nuevas acciones. En esa medida, para Schleiermacher, "lo universal en condiciones terrenas sólo puede ser pensado como común. Esto significa que la

130. Como en el ámbito del conocimiento, todo aislamiento voluntario supone una pérdida, toda comunidad de conocimientos procede por la apropiación, por el hacerse con los conocimientos de los semejantes. Cfr. *Ibidem*, p. 307. En las lecciones de 1805/6 se lee: "El conocimiento de cada individuo es un órgano para el conocimiento del universo". *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 46.

131. Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 233.

132. Cfr. *Ibidem*, p. 234. Moxter añade que comprender una acción aisladamente permite una determinación deficiente. Todo esto hace obsoleto un imperativo. La exigencia aparece como un aspecto que solo puede ser puesto en juego dentro de una comprensión amplia de la praxis.

vida ética encuentra su unidad sólo como unidad sistematizadora de las interacciones morales de los individuos racionales"[133]. La tarea de la ética como teoría de la acción racional es precisamente descubrir cada uno de los momentos que son constitutivos para su forma como un contexto de acciones que reúne individuos y es llevado por individuos.

Al mismo tiempo, en la comunidad de la acción debe preservarse la individualidad. La frontera de la apropiación está en lo imprescindible para formar parte de la comunidad. Es preciso mantener el equilibrio entre desigualdad (diferencias individuales) y comunidad, puesto que es igualmente esencial a la naturaleza humana que los sujetos singulares no sean meros ejemplares, sino individuos. *¡Entra en una comunidad universal, preservando toda tu individualidad!*, pues la recta comunidad universal no exige el sacrificio de la individualidad[134]. Desde el punto de vista de la naturaleza la comunidad existe de antemano, pero ésta sólo es ética gracias a la acción que es necesariamente individual. Por tanto, la pertenencia a la comunidad no consiste en reconocer el hecho de la prioridad existencial de la comunidad, *sino en la conciencia viva de que esa comunidad universal es la forma recta para cada una de las acciones individuales*, es decir, en la apropiación. Entrar y encontrarse en la comunidad significa seguir actuando, pero con plena conciencia.

El difícil equilibrio entre lo universal y lo individual no puede llevar al extremo de considerar lo individual como moralmente nulo, como el resultado de influencias externas. Lo individual no se disuelve en lo conceptual, es decir, en lo universal; pero tampoco lo universal puede ser construido sin la relación con lo individual[135].

El ser individual crea el órgano, pero el órgano en tanto que exterioridad es una invitación a nuevas acciones. "Como individual la actividad organizadora de la razón tiene el carácter de la intransferibilidad porque en la actividad de cada uno se expresa una relación fundamental de la persona inaplicable a otro"[136]. Sin embargo, en absoluto se trata de un irracionalismo; como en los *Monólogos*, la individualidad del singular *es un verdadero formar en uno lo general y lo particular*; sólo de éste modo la acción es moral. La condición corporal del hombre impone una unificación originaria de razón y naturaleza; constituye un paradigma respecto al fin del proceso ético.

133. HERMS, E.: "Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher", p. 480.
134. Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 308.
135. Cfr. *Ibidem*, p. 321.
136. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 41.

Desde esta perspectiva el sentimiento reaparece como la facultad más adecuada para acceder a la individualidad, pues él mismo no es alcanzable por el pensamiento; no es general. Por su condición eminentemente espiritual, capta de modo inmediato lo individual constitutivamente abierto a la comunidad. "La vida ajena que abarca la nuestra es inmediatamente dada en el sentimiento; encuentra su verdad y su credibilidad en la coincidencia de la intuición de las acciones individuales con el sentimiento común"[137]. Justamente en la intransferibilidad e incomunicabilidad de la individualidad radica la potencia moral del ser humano: "Mi sentimiento es el mío y no puede ser ningún otro"[138]. Sin embargo, lleva consigo la tendencia a ser compartido. En cada sentimiento que se hace consciente hay un impulso a suscitar lo mismo en los otros. Esto tiene que corresponder a algo orgánico, puesto que la transmisión sólo es posible por la organización: ésta es para el sentimiento como el lenguaje para el saber[139].

Schleiermacher plantea una cuestión de gran interés: cómo podemos hacernos con la irreductible individualidad de otro; el mismo problema aparece de nuevo en la hermenéutica. Como hemos visto, lo individual actúa sólo en y para la generalidad; en esa misma medida , es un enigma *¿cómo puede devenir tal el pensamiento de la individualidad?*[140]. Esta dificultad expresa la misma cuestión planteada anteriormente: cómo la conciencia individual puede devenir tal desde y precisamente por la presencia de la razón general. ¿En qué medida la identidad de razón y naturaleza diluye la íntima conciencia de ser razón que no se agota en la acción, al mismo tiempo que naturaleza racionalizada? Con palabras de los *Monólogos*: ¿cómo se percibe en la ética que el hombre es autor del tiempo y, a la vez, está regido por las leyes del tiempo, es decir, que es punto que corta la línea y está fuera de ella, al mismo tiempo que pertenece a ella? Son cuestiones que quedan abiertas, pues rebasan el horizonte de problemas que aborda la ética.

137. *Ibidem*, p. 50.

138. *Ibidem*, p. 104.

139. Cfr. *Ibidem*, p. 105. "Puesto que en la ética se habla de algo superior y algo inferior, entonces la individualidad es lo superior y la comunidad lo inferior. También la conciencia individual supone la inclinación a la comunidad en una forma como la inclinación a la individualidad no supone la conciencia de la comunidad". *Ibidem*, p. 46.

140. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 104. Jørgensen considera que en la ética la idea de individualidad no refiere tanto al individuo, como a cierto estadio del desarrollo de la conciencia que se caracteriza por una intuición del universo. Observa una incoherencia entre las intenciones de Schleiermacher y lo desarrollado. Cfr. *Ibidem*, pp. 102-3.

7. ÉTICA Y CULTURA

Pese a que en las lecciones de ética se confirma el concepto de individualidad de los *Monólogos*, sin embargo, ya señalamos que propiamente en ellas se trata de la acción en general, es decir, como el efecto de la razón en la naturaleza. Precisamente por ello, es pertinente la referencia a la acción moral como un todo resultante de las acciones singulares. Se trata de la acción de la razón sobre la naturaleza, de la razón como facultad genérica. De algún modo, el proceso ético es el proceso cósmico, como la ética es la cara opuesta y complementaria de la física.

La atención casi exclusiva a la apropiación y transformación, como los movimientos por los que se produce la unidad de razón y naturaleza, confiere un carácter peculiar a la ética de Schleiermacher. El mismo declara que la ética es la *inteligencia como aparición*, es decir, ciencia de la historia. Pero el romanticismo no sólo alienta la conciencia histórica, sino también, como su elemento inseparable, la noción de cultura como expresión de la vida del espíritu.

Así, en la última versión de la ética Schleiermacher señala claramente la naturaleza humana como el sujeto de la acción moral; la legalidad de la naturaleza humana en cuanto naturaleza, en la medida en que es género, está condicionada por y es condicionante de la naturaleza corporal. El existir humano cuenta con una unidad originaria de razón y naturaleza, que hace posible toda apropiación, es decir, cada acción individual formadora por la que la naturaleza deviene órgano. La ética presupone la naturaleza[141].

Lo ético no se define pues como lo debido, pero no real, sino como la totalidad de las acciones y obras del hombre por las que éste se proporciona un mundo específicamente humano. No es, por tanto, una ley limitadora y paralizadora, sino fuerza productiva; de este modo acoge la subjetividad de los individuos y la singularidad de las formas comunitarias no como simple peligro para la validez general de las leyes morales, sino incluso como contenido esencial de la moralidad.

La ética ofrece ante todo una imagen de la humanidad organizada racionalmente. La vida moral no implica exigencias incondicionadas. El bien, la libertad, la virtud, etc son desplazados a un segundo lugar tras el concepto de humanidad como auténtico portador de las acciones. Ciertamente, la acción no es concebible sin la interacción de distintos individuos; esto es, tiene que ver con la unidad de distintas acciones y con la

141. Cfr. *Ethik (1812/13)*, pp. 231 y ss.

comunidad de distintos sujetos. Por tanto, es completamente inadecuado entender la acción humana, paradigma del acto voluntario, como determinación de un mundo de objetos a través de comienzos absolutos de series causales. El riesgo de reducir la acción a la vida del género y de convertir la moral en historia es evitado con el equilibrio entre individuo y generalidad. Sin embargo, es comprensible que como los *Monólogos*, la ética reciba la acusación de naturalismo, puesto que la vida moral se concibe con la misma necesidad que acompaña a los procesos naturales.

Como se ve ha visto en las páginas anteriores, la ética concede la máxima atención a la acción moral como apropiación y a la subsiguiente transformación de la naturaleza en órgano de la razón. La dificultad de la realización de la determinación libre es resuelta en un tratamiento de la unidad de espíritu y mundo, razón y naturaleza, que no refiere ya únicamente a los actos considerados clásicamente como morales. Al contrario, el énfasis en la esencial practicidad de la razón convierte en ética toda acción humana libre, y equipara el proceso ético a los demás procesos por los que el espíritu individual se relaciona con la realidad. Por ello, la ética no puede ser vista sin más como una teoría moral según la comprensión más usual de la palabra. Schleiermacher la llama la inteligencia en su aparición o filosofía de la historia, ya que considera que proceso ético es lo mismo que proceso cultural; más aun, es el mismo proceso cultural.

Jørgensen reconoce en esta tesis una idea que aparece en los *Discursos*, a saber, la religión sin cultura no es religión, ni la cultura sin religión es cultura real. "No sólo la cultura proporciona el material a la ética, sino que la forma completamente. Donde pudiéramos hablar de una eticización de la cultura, Schleiermacher parece hablar de una culturización de la ética"[142].

Como filosofía de la cultura, la ética discute la separación entre teoría y praxis, pues también la teoría es una forma de acción humana y la praxis nunca es separable del pensamiento y del saber. Sin embargo, la razón articulada entre lo individual y lo general, que deviene una a través de la apropiación de la naturaleza, permite plantear la siguientes cuestiones: ¿agota la capacidad de sentido de la razón?; ¿tienen que estar en cierto modo *encarnadas* todas las ideaciones de la razón puesto que de otro modo no son?

Si el proceso ético se identifica con proceso cultural, al modelo de acción correspondiente le tiene que acompañar una teoría de la cultura en vez de una metafísica de las costumbres; pues, como se ha indicado, la

142. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, p. 119.

unidad en que consiste la acción está en constante devenir. En esta misma línea Moxter señala que "la ética de los bienes de Schleiermacher es una metafísica de la cultura exactamente en el sentido de que entiende el mundo de los fenómenos morales como resultado de una fuerza subyacente puesta como existente"[143]. Por encima de la ética se sitúa sólo un pensamiento especulativo puramente constructivo, que garantiza la eficacia de la acción de la razón sobre la naturaleza y la comunicabilidad de lo organizado. No proporciona un saber anterior al de la ética, ni da noticia de razón y naturaleza más allá de la unidad lograda por la acción.

Evidentemente, el pensamiento puramente constructivo sobre el que trata la dialéctica no puede imponer reglas a la acción. Por ello, como en los *Monólogos*, el devenir del espíritu está desasistido respecto de su propia identidad. Ciertamente un espíritu que todavía no ha alcanzado su identidad no puede orientarse plenamente. El sentimiento de dependencia que aparece en los escritos de juventud, es desplazado ahora ante la sistematicidad e interdependencia de las ciencias. Sin embargo, no escapa a la sospecha de que entre ellas se tiene que dar un juego circular de referencias. Igualmente una ética no normativa difícilmente logra rescatar la acción de la caducidad propia de una existencia en constante devenir. La historicidad de los modelos de acción es un obstáculo a la efectividad pedagógica de la ética. Las lecciones de ética, sin embargo, no están exentas de ningún modo del talante profético de los escritos románticos.

Jørgensen defiende en cierto modo a Schleiermacher cuando señala que la ética pretende abarcar toda acción humana y, sin embargo, no toda acción promociona cultura; sugiere, entonces, que en realidad no está hablando de cultura como de una magnitud sociológica. Más bien se refiere a la realización de un ideal que no se pone nunca en relación con modelos sociológicos, pero que lleva implícita una disconformidad con la cultura. Ese concepto ideal se apoya en una confianza optimista en el desarrollo, en la continuidad del proceso cósmico sin desarmonía ni ruptura. La ausencia de lo normativo e imperativo despoja a la ética de la posibilidad de una crítica cultural. El concepto ideal de cultura no está tampoco fundado transcendentalmente de modo suficiente. Al comienzo de la filosofía de la identidad la cultura es absorbida sólo parcialmente en el proceso; cuando la historia avanza es absorbida más y más por lo empírico. Además, como todo se realiza en un curso histórico determinista, no hay lugar para la crítica cultural real[144]. Efectivamente, frente

143. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, pp. 87-8.

144. Cfr. JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, pp. 119-120.

a la visión moderna de la cultura como el factor corruptor del ser humano, Schleiermacher aprecia la cultura y considera que une a los individuos y les proporciona la base de una vida común superior. El ideal de vida humana pasa necesariamente por la comunidad cuyo estandarte es la cultura como expresión de la forma superior del espíritu[145]. La transformación, la dotación de sentido, mediante la acción de la razón es, por tanto, la esencia de lo ético.

Aunque en el concepto de símbolo late la consideración de la razón pura, Schleiermacher –como vimos– añade inmediatamente que nuestra noticia de ésta es siempre a través de la naturaleza informada, es decir, de la razón como fuerza actuante. La legitimación del universal ético no consiste tanto en principios racionales, como en la participación en procesos intersubjetivos.

Scholtz señala que en la medida en que la ética construye el campo y el contenido de la praxis humana es entendida como una teoría estructural de la historia; además, en la medida en que muestra a la investigación empírica los puntos de vista y un ámbito, es una hermenéutica de la realidad social; la ética expone la totalidad de los logros del ser humano para el hombre y, en ese sentido, es una teoría de la cultura[146].

Como hemos visto al tratar el órgano y el símbolo, el supremo bien acoge toda la humanidad; por eso mismo, refiere también al todo de la historia y la cultura como el proceso moral en el que espíritu y naturaleza se encuentran. Un proceso que produce unidades vivas que apelan a la actualización por la apropiación que realiza la razón constantemente. La externalización de la razón está acompañada por el autorreconocimiento en las formas orgánicas que son, en esa medida, símbolos. La razón vive *en ese mundo de su propia creación* que se condensa de modo particular en el lenguaje, el matrimonio, el estado, la iglesia, la academia, etc.[147].

Schleiermacher, en sintonía con otros pensadores románticos, ve reflejada de un modo muy singular la tensión entre lo individual y lo general –sin la que no es posible la vida del espíritu– en el estado, la familia o matrimonio y la iglesia. Ellas son un ejemplo de la tendencia a la totalidad del proceso de apropiación de la naturaleza, en el que el concepto

145. El romanticismo considera que el entramado de ideas, configuraciones y reglas de uso que constituyen la cultura son la condición de una vida auténticamente humana. "Sólo gracias a la cultura el hombre que es completamente hombre se hace enteramente humano y es penetrado por la humanidad". SCHLEGEL, F.: *Poesía y Filosofía*, p. 159.

146. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 115.

147. Cfr. WALLHAUSSER, J.: "Schleiermacher's critique of ethical reason: toward a systematic ethics", p. 35.

de órgano es una categoría decisiva. En efecto, el individuo es un miembro *orgánico* en y por su relación con el todo que ellas constituyen. Hasta el punto de que, como vimos, la exigencia de libertad personal no se puede realizar fuera del ámbito de esas formas esenciales de sociedad[148]. Son formas máximas de moralidad. Desde esta convicción, Schleiermacher entiende el mundo social prioritariamente como una entidad ética; su participación en el debate político y educativo del primer tercio del siglo XIX le convierte en uno de los pensadores más relevantes en la conciencia social y política de la época. Sin embargo la historicidad de los modelos de acción es un obstáculo a la efectividad pedagógica de la ética. Tal vez por ello, su ética haya sido proseguida en cierta manera por los vitalismos contemporáneos, mientras que su influencia en la filosofía moral posterior es escasa.

148. Como es sabido, la concepción del estado, familia, etc., como formas máximas de moralidad, centra parte de las discrepancias entre Hegel y los pensadores románticos. BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", p. 41.

CAPÍTULO IV

LA DIALÉCTICA O LA UNIDAD DEL SABER

La unidad efectiva de la razón organizadora y simbolizadora con la naturaleza organizada y simbolizada es el punto de partida de la ética. Como hemos visto, le basta con reconocer la *realidad* de dicha unidad, para legitimarse como ciencia con objeto propio. Queda fuera de su competencia, en cambio, explicar cómo es posible conocer realmente la unidad de razón y naturaleza. En otras palabras, no muestra los fundamentos de esa unidad como una relación entre el pensar y el ser. Aunque la ética tira de todo el sistema filosófico, se equilibra internamente con la física, y ambas con la dialéctica. Para completar la teoría del espíritu es preciso mostrar también cómo el conocimiento y la acción se unifican en el sistema de las ciencias, en la conciencia de un sujeto. La preocupación por un saber sobre los principios de toda ciencia (tema central en el debate filosófico del cambio de siglo) juega un papel decisivo ya en la argumentación de las *Grundlinien*. El procedimiento sistemático en el esbozo y desarrollo de una ciencia es criterio de verdad, pues el saber, la ciencia, es un tener que ver con objetos en tanto que conocidos.

Además la necesidad de una disciplina capaz de exponer los principios supremos del conocimiento es reforzada por la discrepancia radical que Schleiermacher mantiene con los pensadores idealistas; les reprocha haber menospreciado los principios de la ética frente a la física o viceversa, según se trate; por tanto, haber reducido el conocimiento a la voluntad o la voluntad a los procesos regidos por leyes de la naturaleza. Como se ha podido ver en la ética, la teoría de la ciencia no se entiende

como una exposición del saber absoluto. Para evitar estos planteamientos, Schleiermacher considera necesario superar la parcialidad del principio idealista mediante la reunificación de idealismo y realismo a la que aspira desde hace tiempo[1]. Las lecciones sobre dialéctica que imparte por primera vez en 1811 constituyen el primer esbozo de un saber no-absoluto, permanentemente en proceso, es decir, de una *Kunstlehre*. Dice mucho sobre la importancia creciente de esta disciplina en el sistema filosófico el hecho de que Schleiermacher, además de ocuparse de ella hasta su muerte, preparaba una edición de sus lecciones, llegando a escribir una extensa introducción.

Los temas tratados en estas lecciones ofrecen una pauta para señalar la influencia de otros pensadores en la dialéctica. Si en la primera etapa de su producción intelectual, Spinoza, Leibniz o Kant ejercen cierta autoridad sobre la orientación de su pensamiento, la filosofía de Platón tiene una importancia decisiva en esta nueva tarea. Como es sabido, la traducción y el estudio histórico-crítico de los diálogos platónicos le ocupa desde su etapa en el círculo romántico. La admiración expresada ya en su etapa romántica se aviva ahora en la medida en que en el pensamiento platónico encuentra un cauce para algunas cuestiones candentes en el ambiente filosófico dominado por las tesis idealistas. El papel fundamental de la dialéctica en la mediación entre ética y física, la relación de las ideas con lo real y el equilibrio de inducción y deducción en la ética son sólo una muestra de la fructífera contribución de Platón al desarrollo de su pensamiento[2].

Entre sus coetáneos merece la pena destacar la influencia de la filosofía sistemática de Schelling. El ocaso de la figura de Fichte y la misma evolución de Schleiermacher le acercan a tesis propias de una filosofía de la naturaleza para la que en ese momento Schelling constituye un punto de referencia ineludible. La filosofía de la identidad y la necesaria armonía o sistematicidad de las ciencias, la búsqueda de una unidad suprema que incluya toda oposición, la unidad de lo ideal y lo real, son, entre otros, temas comunes al pensamiento de ambos que recoge la dialéctica. Las

1. Cfr. ARNDT, A.: *Einleitung*, p. IX. También véase BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", p. 41.

2. Al comienzo de las lecciones de 1811 se detiene a considerar brevemente los distintos usos de la palabra en el mundo antiguo y entre sus contemporáneos. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 3-4. Aunque la palabra 'dialéctica' forma parte del vocabulario filosófico del momento, Schleiermacher se enfrenta al uso que recibe por parte de Hegel. Rothert señala que, siguiendo a Platón, la utiliza con el significado de "el lugar entre", donde se reunen los afectados por cualquier disputa en torno al saber. Cfr. ROTHERT, H. J. "Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch", p. 189.

diferencias en la resolución de los problemas son, sin embargo, notables. La parcialidad en la consideración de uno de los elementos de la identidad, según se dice en las *Grundlinien,* conduce a que no haya un lugar para la ética en el sistema de las ciencias de Schelling, del mismo modo que en el de Fichte no lo había para la física. Aunque su postura frente a Schelling se suaviza con los años, su reserva ante la relación entre lo especulativo y lo empírico que éste desarrolla en la filosofía de la naturaleza y ante el acceso a la "identidad absoluta" y su ciencia correspondiente le llevan a evitar cualquier confusión de su sistema con el de Schelling[3]. No obstante, Schleiermacher sigue con interés la evolución de su pensamiento,

1. EL SISTEMA DE LAS CIENCIAS

En armonía con las afirmaciones de las *Grundlinien*, Schleiermacher sostiene que la dialéctica no está relacionada con el sistema de las ciencias como simple propedéutica; trabaja para su consecución. Las lecciones de 1811 comienzan con una tesis de resonancias kantianas, pero que recoge ya los logros alcanzados en trabajos precedentes: *tiene que haber una arquitectónica del sistema de las ciencias coordinadas, una vez asegurados sus principios comunes.* No se dispone todavía de esa unidad; al contrario, lo diferente extiende su influjo sobre todas las ciencias[4]. Además, de ningún modo cabe buscar esos primeros principios sin tener en cuenta lo real, pues el sistema de las ciencias no resulta de la mera especulación o del aislamiento frente a la realidad. Más bien lo especulativo y lo empírico se desarrollan siempre sólo entre sí, por tanto la relación del pensar y el ser es una cuestión central para el saber. La referencia ontológica del pensar es una premisa de la que parte la idea de saber. Por lo mismo, una lógica sin una metafísica no es ciencia y lo mismo pasa a la inversa. No pueden darse separadas, sino que han de ser elaboradas conjuntamente. La dialéctica reúne ambas pues se orienta al saber real[5]. Se destaca ya una consecuencia directa del saber sobre los principios supremos del conocer: a saber, que además de mostrar la relación de las cien-

3. Cfr. BRITO, E.: "La 'dialectique' de Schleiermacher et l'absolu schellingien", pp. 64-5. BRANDT, R.: *The philosophy of Schleiermacher*, p. 157.

4. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 3. *Dialektik (1814). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 60.

5. Cfr. *Dialektik (1814). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 4.

cias entre sí, ordena sus contenidos en un todo articulado. En esa medida, la dialéctica es la doctrina del sistema de las ciencias que, como decía anteriormente, trabaja para su consecución. Procede según la secuencia siguiente: primero muestra el fundamento último del saber, después cómo opera en relación al saber real, y, finalmente, asegura la unidad del fundamento y del saber bajo la forma del sistema. No parte de la prioridad de supuestos trascendentales, ni de la posibilidad de deducir determinaciones formales de estos; la dialéctica los presenta apoyados en la experiencia del saber, es decir, en el saber real[6].

Hemos visto que la ética como punto de partida de la reflexión filosófica muestra también la otra cara de la filosofía, a saber, la física; todo apunta a un saber más general que aúne lo que desde las lecciones de ética aparece diferenciado, aunque interrelacionado. Desde la perspectiva de la física o filosofía de la naturaleza –en la que Schleiermacher reconoce la autoridad de Schelling– la realidad exterior está articulada no como un mecanismo, sino como un todo dinámico en el que la vida acoge de un modo o de otro todas las formas orgánicas e inorgánicas. No se trata de una naturaleza a la espera del orden categorial rígido que asegure unos procesos, pero que no pueda hacerse cargo de las líneas maestras de la diversidad e interacción entre los seres naturales y, en consecuencia, que excluya de ese orden la forma natural que explica todas las demás: la vida. Que física y ética sean las dos caras diferenciadas de la filosofía, significa también para Schleiermacher que la perspectiva subjetiva no puede dar cuenta plenamente de la objetiva; es decir, que lo que constituye un objeto para el conocimiento no se reduce a ser dado a un sujeto que tiene, entonces, su condición de posibilidad. De la misma manera la subjetividad, en su estructura íntima, se revela dependiente de una instancia superior que también dé cuenta de la dualidad reflejada en el par ética-física.

La armonía entre razón y naturaleza, comenzando por la naturaleza humana, termina por abrir toda la naturaleza a un uso orgánico de la razón. La ética, por tanto, narra un simple desarrollo; a saber, si todo es uno por la razón, basta con percibir su evolución. Esa unidad dicta también un método que no procede por deducción a partir de un principio supremo en el que se distinguen el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*. La ética reclama la dialéctica como ciencia de la ciencia que aspira a comprender la unidad originaria que deviene consciente a través de la acción sobre la naturaleza. Etica y dialéctica son complementarias en el mundo humano, pues la dimensión ética orienta la existencia humana a su plenitud de sentido en la verdad, una verdad *diferida* siempre por la finitud humana. La

6. Cfr. HÜBNER, I.: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis*, p. 29.

dialéctica debe asumir su tarea al modo de una ciencia, es decir, sin perder de vista que lo mismo que la dualidad entrevera la relación espíritu-mundo, la unidad debe operar realmente y no especulativamente. Por ello, Schleiermacher afirma que la dialéctica es más arte que ciencia, porque instala lo particular en lo general; aunque es el saber de la identidad y unidad, en modo alguno es un saber absoluto o del absoluto.

He señalado al comienzo que la dialéctica quiere oponer el punto de vista realista a la filosofía idealista.Trata de evitar la oposición idealismo-materialismo que conduce claramente a la anulación de uno de los términos mediante lo que Schleiermacher llama *el momento realista del kantismo*: a saber, que el conocimiento no se separa de la experiencia. Esto supone, además, que en la existencia finita se da la unidad o indiferencia de lo ideal y lo real, de razón y naturaleza; por ello, la perspectiva de la individualidad tampoco puede ser abandonada por la ciencia de la unidad del saber. Todo ello le distancia sobre todo de Fichte y Hegel. Al rechazar el modelo reflexivo del sujeto, inaugura una filosofía que establece el carácter esencialmente dialógico del pensar como se ve en la relación entre las diversas disciplinas[7].

¿Qué sistema resulta entonces de la dialéctica? ¿Cómo puede darse una unidad entre saberes todos ellos relativos sin recurrir a un principio o saber absoluto? Estas preguntas que parece deben esperar a la exposición de la dialéctica, son pertinentes ya al comienzo. En realidad, la unidad de los saberes sólo puede surgir de los saberes reales; de otro modo, se pretendería un saber de nada. Schleiermacher, que cuidadosamente define la dialéctica como arte, no consiente en perder de vista que la unidad o los principios supremos del saber se reconocen operando o no hay tales principios. La dialéctica, respondiendo a un modo genuinamente filosófico de contribuir al conocimiento, es un saber *de después*. En cierto modo, las ciencias se articulan espontáneamente, pues todas ellas son un saber real, es decir, tratan sobre el ser. Lógicamente, la propia sistemática de las ciencias resulta de su elaboración paulatina. Por ello, en todas se reconoce un disponer de los principios sin que el saber deba ser ya completo y definitivo.

En la exposición de la ética se ha cuidado especialmente la continuidad en los temas tratados por las obras de juventud. La aspiración sistemática de Schleiermacher ha sido presentada principalmente en relación a los contenidos de la doctrina moral que, a su manera, ofrecen

7. "La inaccesibilidad del fundamento transcendental para el conocimiento da pie al sujeto a buscar la confirmación de su conocimiento en la comunicación humana". POTEPA, M.: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, p. 1.

una perspectiva sobre el todo. Procede, por tanto, detenerse a considerar el concepto de sistema y su importancia progresiva en la maduración del pensamiento de nuestro autor. Aunque, según Dilthey, en la época del círculo de Berlín Schleiermacher había encontrado sus intuiciones fundamentales para el sistema que desarrolla después[8], actualmente no hay acuerdo sobre la posición que mantiene en ese momento respecto a los pensadores y doctrinas filosóficas directamente relacionados con la dialéctica[9]. Lo cierto es que discute las tesis de unos y de otros; de este modo amplía su interés a cuestiones que apenas ha considerado hasta entonces, al tiempo que su propio pensamiento adopta unos perfiles cada vez más nítidos que preparan el sistema. Por ejemplo, refuerza los argumentos contrarios a la tesis de Dilthey, el hecho de que en esos años critica los sistemas totalizadores de Fichte o Schelling e, incluso, muestra cierto rechazo al afán sistematizador en filosofía que prevalece sobre el pensamiento de lo individual. Esta ambigüedad sobre la necesidad y posibilidad del sistema se detecta incluso en algunos pasajes de las lecciones de dialéctica.

Como hemos comprobado, el itinerario intelectual de Schleiermacher permite subrayar la insistencia en problemas filosóficos que formula de modo propio especialmente en la época del círculo de Berlin; sin embargo, en ese momento no sólo falta la elaboración de un saber articulado, sino que ni tan siquiera percibe su necesidad. El sistema está por hacer, pero él mismo no es deducible a partir de una sola intuición sino que –por la noción de saber que propone en la dialéctica– resulta en la medida en que cada ciencia se completa en relación a otras ciencias. Las relaciones entre ellas no son contingentes; la interdependencia de contenidos anuncia la unidad sistemática. Por ello, expone la dialéctica cuando ya cuenta con una doctrina moral, teológica y hermenéutica. Todas ellas, además, se reajustan en un juego de referencias por el que las tesis de una se apoyan en las de otras. Ejemplifica así en su sistema la recíproca relación del todo y las partes tan frecuente en sus lecciones. Si el modo de pensar de Schleiermacher es *orgánico*, como ha sido destacado con frecuencia, la sistematicidad de su filosofía procede a la manera de un crecimiento no tanto cuantitativo como funcional.

Merece la pena mencionar aquí una característica permanente de su pensamiento: a saber, que en su trabajo filosófico no abandona la perspectiva teológica. Por tanto, la teología es una ciencia más en el conjunto

8. DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, p. 334.

9. Cfr. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, pp. 47 y ss Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, p. 64.

sistemático que realiza la dialéctica. Kimmerle señala que en esto se distingue su sistema filosófico de otros, pues "deja espacio libre para un desarrollo sistemático científico de los contenidos teológicos en el sentido de una teología de la revelación desde fuera"[10]. Sin embargo, Schleiermacher procura no servirse de argumentos filosóficos en sus exposiciones de contenido teológico. Excluye cualquier contribución material de la filosofía al contenido de la fe. Sirva como ilustración el intercambio de opiniones que mantiene al respecto con Jacobi. Éste le acusa de ser un pagano por la inteligencia y un cristiano por el sentimiento. Le responde en una carta de 1818 que su filosofía y su dogmática están decididas a no contradecirse; precisamente por ello, ni una ni otra quieren estar finalizadas jamás y, por más que lo piense, se determinan recíprocamente la una a la otra y están cada vez mas próximas[11]. En su opinión, la relación de filosofía y teología no presenta una dificultad especial; ambas dependen del conjunto del saber como sistema y participan de una misma verdad por la que todo saber se da en un sujeto, sin que todo él sea efectuado por el sujeto. Ahí radica el engarce principal de una sistemática de las ciencias que no excluya los contenidos teológicos. La relación entre conocimiento racional y teología "es un aspecto parcial de un problema más amplio, el de la relación de las ciencias teológicas con el sistema general de las ciencias"[12].

En los primeros tratados en torno a 1790 ya se detecta la convicción de que la relación entre lo ideal y lo real es decisiva para la ética tanto como para el conocimiento. Posteriormente esta convicción precipita en el siguiente argumento que resume su sistema del saber. Si el saber no es meramente especulativo, la articulación de las ciencias tampoco debe serlo pues debe preservar en todo momento lo real del conocimiento. Por ello, el organigrama de los saberes procede a partir de la unidad en la que coincide toda ciencia. La arquitectónica no es de ningún modo *a priori*, sino que también expresa la unidad que se busca.

Como vimos en el capítulo anterior, Schleiermacher reajusta el sistema conforme al mayor desarrollo de su filosofía. Desde la investigación

10. KIMMERLE, H.: "Schleiermachers Dialektik als Grundlegund philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 40.

11. Citado por BIRKNER, H. J.: "Philosophie et Theologie chez Schleiermacher", p. 201. La misma anécdota es recogida por Crouter, quien añade que Jacobi admite ser un pagano con la razón, a lo que Schleiermacher contesta que él es un filósofo con el entendimiento. CROUTER, R.: "Hegel and Schleiermacher at Berlin: A many-sided debate", p. 26

12. BIRKNER, H. J.: "Philosophie et Theologie chez Schleiermacher", p. 205. Schleiermacher intenta superar la Ilustración, no contradecirla. La teología de la Ilustración se apoya en el principio de la separación entre Dios y el mundo y, por tanto, también entre Dios y el hombre. Cfr. PENZO, G.: "Schleiermacher und Gogarten. Die theologie als Krise", pp. 393-4.

de H. Süskind la exposición de la sistemática de las ciencias sobre la base de 5 tipos fundamentales de ciencias ha alcanzado amplio reconocimiento entre los estudiosos de su pensamiento. De acuerdo con ella, se mantiene la división antigua de las ciencias en dialéctica, ética y física. La incorporación del conocimiento empírico, sea de la naturaleza, sea de la historia, permite derivar de cada una de ellas a su vez otras dos: *Geschichtskunde* y *Naturkunde*. Luego estarían las disciplinas menores que se dividen en técnicas y críticas. Las primeras serían la hermenéutica, la política, la teología práctica y la pedagogía; no tratan sobre conocimientos, sino sobre reglas de arte. Entre las críticas, se contarían la gramática, la estética y la filosofía de la religión[13].

Berner considera que Schleiermacher ensaya la unidad de pensamiento y realidad en tres síntesis. En los *Discursos sobre la religión* y los *Discursos sobre la fe* se propone una síntesis religiosa que percibe lo infinito en lo finito. En las lecciones de ética que dicta a partir de 1805 trata más bien de una síntesis ética que realice la racionalización de la naturaleza. Más tarde, una vez desarrollado el cuerpo central de una hermenéutica general (1809-1810), en la dialéctica intenta una síntesis entre el pensamiento y su correspondencia con el ser[14].

Un ejemplo del carácter integrador propio de la idea de sistema que aplica Schleiermacher a su trabajo está en su teoría hermenéutica. Por imposición de sus tareas docentes ética y hermenéutica son estudiadas a la vez; su mutua implicación favorece que la hermenéutica alcance el *status* de teoría general y se sitúe propiamente en el ámbito de la filosofía. Sólo a partir de 1811 elabora una exposición sistemática de la dialéctica. Y con ello, de la razón del sistema mismo. En las sucesivas redacciones la importancia de la verbalidad del pensar y del lenguaje como referente inmediato de éste se hace cada vez más notoria. Al mismo tiempo, la hermenéutica recibe un impulso desde la dialéctica, pues sin las reglas que estructuran el pensamiento en orden a la verdad y al saber difícilmente podremos comprender el discurso ajeno, es decir, reproducir el proceso que ha presidido su estructuración. Por tanto, a partir de 1811, dialéctica y hermenéutica son elaboradas y enseñadas simultáneamente. Mientras que la hermenéutica se ve apelada por problemas de la exégesis teológica, la dialéctica como teoría del saber es interpelada más bien desde la reflexión ética y se acerca a los intentos de fundamentación trascendental del saber.

13. Cfr. HERMS, E.: "Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher", pp. 472-3. También cfr. SÜSKIND, H.: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*; DIERKEN, J.: "Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher", pp. 319 y ss.

14. Cfr. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 37.

Aunque la hermenéutica haya tenido mayor eco filosófico, la dialéctica es su fundamentación necesaria.

Como señala Brandt, las líneas principales de su pensamiento maduro sobre las cuestiones centrales de la metafísica se encuentran en muchos de los escritos de la primera década del siglo XIX; pero reciben un tratamiento conjunto en las lecciones sobre la dialéctica. "Pensó que su teoría podía proporcionar una base epistemológica a las ciencias, así como una deducción de hecho de las dos ciencias superiores, ética y física"[15]. Las lecciones refieren también a una unidad anterior a ambas ciencias, a saber, la unidad plena de razón y naturaleza que es Dios y ahora debe ser tratada explícitamente.

La interposición de las tres materias que enseña durante esos años establece un juego de referencias por el que una ciencia no se entiende sin las otras y viceversa. Por ello, la esfera de cada una es específica y, en esa medida, la dialéctica llega a tener cierto poder sobre las otras ciencias como formas concretas de saber; de ningún modo, esto significa que se presenta como un principio anterior a ellas; antes bien, depende de las demás ciencias puesto que, como se ha indicado, supone el saber real, a la vez que se orienta a él. Lógicamente, en la exposición propia de cada una de las ciencias se muestra mejor la interdependencia; no obstante, la responsabilidad de la dialéctica en la fundamentación del sistema justifica en cierto modo una breve referencia a la co-implicación que se da entre las tres disciplinas que contienen estrictamente la filosofía de Schleiermacher: ética, dialéctica y hermenéutica.

En las lecciones de 1805/6, hemos visto que la ética constituye ella sola una parte de la filosofía, abarca el saber fundamental acerca del espíritu; está en estricta dependencia con la otra parte, filosofía de la naturaleza; el desarrollo de ambas es paralelo. Sin embargo, en la exposición domina la perspectiva de la apropiación racional de la naturaleza; la moralidad como determinación del ser frente a las éticas anteriores. Los elementos para una dialéctica están latentes. Pero –piensa Berner– que bien esté fundada en una ciencia primera o bien se elabore en la confrontación de las morales existentes, la filosofía debe desembocar en ella. "La ética da cuenta del devenir de la razón en la naturaleza e incluso la dialéctica debe apoyarse sobre el saber en su devenir, es decir, en su finitud. Todo saber humano está inacabado ciertamente, pero también

15. BRANDT, R.: *The philosophy of Schleiermacher*, p. 201.

siempre ya comenzado. Jamás nos encontramos otra cosa que un saber penetrado de ser y viceversa"[16].

Aunque la ética es definida como una perspectiva sobre el todo, es la dialéctica quien asume la tarea de proporcionar los principios de todo saber, también de la ética pues ante todo es una ciencia. La ética reclama la dialéctica como ciencia de la ciencia, que aspira a comprender la unidad originaria que deviene consciente a través de la acción sobre la naturaleza. En palabras de Schleiermacher: "hay un ser uno de la razón y la naturaleza que no se expresa nunca en la ética, sino que siempre es presupuesto; y hay otro que no se expresa en ningún lugar pero al que todo apunta"[17]. La dialéctica desarrolla lo que la ética incoa sin que por ello le esté subordinada. La paradoja se resuelve en la medida en que la dialéctica se define por relación a las ciencias, pero sin ser propiamente una de ellas. Por eso, de algún modo, la ética realiza más plenamente el todo del saber, es decir, en cuanto es un saber real. El organigrama del saber está completo cuando también desde el punto de vista de nuestro conocimiento la interdependencia de razón y naturaleza regula el acceso a las respectivas disciplinas. Allá donde la razón debe rendir cuentas de la posibilidad misma de su acción sobre la naturaleza, la ética se deduce de la dialéctica.

Esa reciprocidad entre ética y dialéctica entendida como una doble dirección, según se atienda a la posibilidad del objeto científico o a su realidad, sirve de pauta para insertar la hermenéutica en el sistema del saber. La praxis hermenéutica es indispensable en la medida en que ejercita el diálogo, forma acabada que reúne el pensamiento y la acción, la universalidad y la finitud individual. Como teoría general, la hermenéutica, descriptiva y crítica, analiza la posibilidad misma de la comprensión, de la presencia del sentido que encuentra su lugar auténtico en la conexión con la dialéctica que inscribe el problema del sentido en el horizonte de la verdad.

El hombre es en un campo ético donde todo es, en y por el lenguaje, mezcla de lo que es comprensible y de lo que no lo es[18]. En razón de lo individual, de su integridad irreductible, la hermenéutica debe acompañar todo el proceso de acuerdo; debe por la diversidad de métodos participar en una reconstrucción que no podría reabsorber nunca completamente lo singular que ella contribuye a constituir. Se encuentran en este punto las

16. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 220. Berner considera también que todavía en 1805 no se plantea el desarrollo de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento; la ética no está situada en esa perspectiva trascendental.

17. *Ethik (1812/13)*, p. 210.

18. Cfr. *Ibidem*, p. 245. "Los hombres no son claros en un principio". *Ibidem*, p. 144.

dos vertientes de la hermenéutica: el polo ético por el que permite la formación de lo individual que deviene transparente a sí mismo y el polo dialéctico que mira al establecimiento del acuerdo intersubjetivo[19].

La ética enmarca el esfuerzo hermenéutico por comprender el sentido y encontrar la verdad en el cuadro concreto de la existencia humana siempre en camino. "La hermenéutica no tendría apenas sentido sin la etapa existencial; sería absorbida enteramente por la dialéctica"[20]. De la misma manera, aunque como disciplina artística (o técnica) la hermenéutica proporciona reglas para la actividad de interpretar, no se puede ignorar que eso lleva consigo una dimensión moral, puesto que implica un saber comunicado y compartido, por tanto, el racionalizar la naturaleza lingüísticamente. La comunicación es parte del proceso ético; la comunidad de conocimiento es parte del bien supremo. La hermenéutica como práxis y teoría colabora en su realización. Vattimo sostiene que ni el trato con Friedrich Schlegel y el conocimiento de sus trabajos, ni las lecciones de hermenéutica que imparte desde 1805 son circunstancias suficientes para explicar el interés por el lenguaje que se despierta en Schleiermacher en esos años. Sólo son significativas en relación con la evolución interna de su pensamiento sobre la individualidad y su plena aplicación al campo de la ética: el lenguaje se inscribe como un elemento decisivo en la construcción de la ética[21].

Mientras que la dialéctica hace comprensible especulativamente el paso necesario de la razón idéntica al pensamiento y la transmisión lingüística, la hermenéutica busca caminos y métodos para reconstruir el habla individual y para reconocer el pensamiento general que subyace a éste. Si la hermenéutica es la disolución del lenguaje en pensamiento, entonces la dialéctica es la disolución del pensamiento en lenguaje. Lo mismo que comprender es invertir el acto de habla, la hermenéutica es la inversión de la dialéctica. En las lecciones de dialéctica de 1814 esta reciprocidad se hace explícita, cuando se propone equilibrar la irracionalidad de lo individual con la unidad del lenguaje. "La irracionalidad del individuo puede ser equilibrada únicamente a través de la unidad del lenguaje y la irracionalidad del lenguaje sólo por la unidad de la razón"[22]. En efecto, sólo la identidad del lenguaje puede limitar la irracionalidad de lo individual. Todas la operaciones lingüísticas siguen las mismas reglas

19. Cfr. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 186.
20. *Ibidem*, p. 42.
21. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, p. 81.
22. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 109.

combinatorias. "Se trata, por tanto, de la dependencia de la dialéctica respecto de la hermenéutica, que a su vez es dependiente de aquella"[23].

La interdependencia de las ciencias permite sostener que, aunque la hermenéutica no decide acerca de la verdad filosófica, es necesaria en el camino hacia ella. El lenguaje como el saber tienen que ver con la individualidad que aparece en una combinación. La individualidad no puede ser descrita, sólo admite ser sometida a lo general al mismo tiempo que se hace visible la identidad en sus manifestaciones[24]. Esta constituye la tarea hermenéutica propiamente dicha. Del mismo modo el saber, este *Erkennen des Erkennens,* es definido en el *Brouillon* como un disolver lo individual en lo objetivo, que precisa de la crítica[25], disciplina que, como es sabido, también acompaña el arte de interpretar. Schleiermacher admira la noción de *fronesis*, pues es un modo de conducirse racionalmente con lo contingente frente al procedimiento equivocado que trata lo individual como casual para preservar así lo general. También hay una prudencia esencial de la razón en la praxis hermenéutica; esta respeta, por un lado, la provisionalidad de un conocimiento que da con su especificidad en la existencia y, por otro, su perfectibilidad que es asegurada por aquello que le define como un saber.

A modo de conclusión quiero señalar que la unidad del saber, observada en el conjunto de las ciencias y estudiada por la dialéctica, es plenamente compatible con la fenomenología del espíritu individual que he expuesto. Como vimos en los capítulos anteriores, la concepción antropológica de Schleiermacher está toda ella atravesada por dos ejes fundamentales: la individualidad esencial de la subjetividad y, al mismo tiempo, la coexistencialidad como dependencia que aparece de modo diverso según se trate de la experiencia religiosa, la acción moral o el conocimiento. La sistemática filosófica no sólo pretende reconciliar el punto de vista idealista y el realista en su servicio a la unidad del saber; además entronca con la finitud de la existencia individual, por lo que parece que Schleiermacher identifica la verdad sobre el hombre con el fundamento de la verdad. En ese sentido la dialéctica tiene como tema el saber que el

23. *Ibidem,* p. 110. A partir de la interpretación de Dilthey la dialéctica ha sido estudiada con relación a la hermenéutica, de acuerdo con la idea de que la dialéctica como auténtica *lógica del conocimiento teórico* continúa la filosofía trascendental. Cfr. SCHOLTZ, G.: "Schleiermachers Dialektik und Diltheys Erkenntnistheorie", p. 174. También KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", p. 226.

24. Cfr. *Brouillon zur Ethik (1805/06),* p. 92.

25. *Ibidem,* p. 93.

hombre puede elaborar sobre sí mismo al considerar reflexivamente las operaciones mentales que cumple en cuanto productor del saber[26].

2. LA DIALÉCTICA O LA CIENCIA COMO ARTE

Al mismo tiempo que Schleiermacher se incorpora a la Universidad de Berlín, es nombrado miembro de la *Königlich-preußische Akademie der Wissenschaften* en la sección de filosofía. Hasta ese momento, su trabajo filosófico había consistido en algunas publicaciones y en las clases de ética y hermenéutica impartidas en la Facultad de Teología. Las lecciones sobre dialéctica son posiblemente la mejor carta de presentación en la *arena filosófica* de la Universidad de Berlín dominada en ese momento por Fichte. Imparte estas lecciones seis veces con notable éxito de público a la vista del número creciente de asistentes cada año[27].

Con frecuencia se comenta que el alcance filosófico de la dialéctica ha sido destacado tan sólo recientemente. Considerada fundamentalmente como una disciplina teológica, se ha desatendido su relevancia para la ética, así como para la hermenéutica. Un ejemplo significativo de la contextualización teológica de la dialéctica lo proporciona Bruno Weiß quien afirma que lo más importante en el pensamiento de Schleiermacher no es la teoría del conocimiento, la psicología o la lógica, sino la explicación de cómo toda filosofía termina en la mística y la religión está debajo de todas las funciones psíquicas. Por ello, concluye, es apropiada una investigación sobre la dialéctica, como base para el conocimiento de su doctrina sobre la

26. La dialéctica ofrece un saber que vale para toda la naturaleza humana; por tanto, considera la naturaleza humana como *cosa* y se reorienta a descubrir críticamente las operaciones de la inteligencia. No lleva a la determinación conceptual de la esencia humana como *cosa*, sino a la definición de una regla fundamental de proceder de carácter trascendental para toda la constitución ontológica adquirible como saber. LOMBARDO, M. G.: *La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher*, p. 17.

27. Rother apunta que los oyentes de las lecciones eran en su mayoría alumnos de la Facultad de Teología que esperaban encontrar explicado lo que tenía relación con sus clases. En su caso la teología era el filtro para la dialéctica. Para los alumnos de filosofía, en cambio, Schleiermacher no dejaba de ser un invitado. Como consecuencia, señala, las lecciones de dialéctica fueron permanentemente malinterpretadas. Cfr. ROTHERT, H. J. "Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch", p. 184.

religión[28]. Por las interpretaciones de este tipo se ha despreciado la aportación de la dialéctica como una sistemática del saber que pretende resolver las dificultades de la filosofía trascendental de manera diferente al idealismo vigente en las primeras décadas del siglo XIX.

Del mismo modo que sucede en la ética y la hermenéutica, Schleiermacher dejó fundamentalmente manuscritos redactados para sus clases. Si bien no llegó a publicar ningún texto sobre dialéctica, su muerte interrumpió el proyecto de editar las lecciones. Como se ha mencionado, tan sólo completó parte de la introducción que ha sido fechada en 1833. Al comprender que no podría terminar su proyecto, encargó a su amigo y discípulo Ludwig Jonas la responsabilidad de ordenar sus lecciones para la publicación. No es muy aventurado afirmar que eligió esas lecciones porque, entre todos sus escritos, retratan mejor su pensamiento filosófico más desarrollado. Esta afirmación no es incompatible con el reconocimiento de la importancia de la ética en su pensamiento de madurez[29].

La primera edición de la dialéctica apareció en 1839. Jonas reunió los manuscritos elaborados entre 1811 y 1831 y bastante material de los cuadernos de notas de estudiantes. El esquema que sigue la edición toma como modelo el cuaderno de 1814. Como era de esperar, abre cierta polémica que ha animado la publicación de otras ediciones que buscan una mayor inteligibilidad de los textos[30]. Así la disputa en torno a la interpretación de la dialéctica es deudora, entre otras cosas, de la dificultad de reconocer en las diferentes versiones un pensamiento plenamente consistente[31].

Por dialéctica se entiende los principios del arte de filosofar[32], se afirma al comienzo de las lecciones de 1811. Esta ciencia define los prin-

28. Cfr. WEIß, B.: "Untersuchung über Schleiermachers Dialektik", pp. 2-3. Hübner hace un elenco de las distintas interpretaciones que se han dado sobre la dialéctica. Cfr. HÜBNER, I.: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis*, pp. 35 y ss.

29. Cfr. THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 10.

30. Sobre la primera edición de la dialéctica y las diferentes revisiones vease las introducciones a la edición en dos volumenes citada aquí, y preparada por A. Arndt. En su artículo "La concepción polémica de la filosofía en la *Dialektik* de Schleiermacher", Izuzquiza repasa también las diferentes ediciones y menciona las principales interpretaciones de la dialéctica que se han dado hasta el momento. Cfr. IZUZQUIZA, I.: "La concepción polémica de la filosofía en la *Dialektik* de Schleiermacher", pp. 385-389. Sobre las primeras ediciones de la dialéctica vease también THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, pp. 10-14.

31. Kimmerle señala que la cuestión de la consistencia de la dialéctica no se puede contestar con un simple sí o no; más bien es un problema abierto. Cfr. KIMMERLE, H.: "Schleiermachers Dialektik als Grundlegund philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 42.

32. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 4. "La dialéctica debe contener de algún modo los principios del filosofar". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 3. Sobre la necesidad de la

cipios en los que se basan la unidad y validez del conocimiento humano; además, guía a la razón en su esfuerzo por conocer. La filosofía es la construcción –según leyes– de un conocimiento que determina la ciencia tanto en general como en particular. Por tanto, responde necesariamente a la cuestión de la unidad del saber, puesto que no es ciencia sólo formalmente, sino que se abre al saber real. En definitiva, añade Schleiermacher, *filosofar es producir un conocimiento ligado al cual se da la clara conciencia de su producción; entra en la categoría del arte*; su producto es una obra de arte, puesto que una obra de arte es algo singular en lo que se representa inmediatamente lo general y está contenido algo infinito. En las lecciones de 1814 lo expresa sintéticamente: "El acto de conciencia es tanto más un saber, cuanto más es un producir querido, es decir, por obra del arte (*Kunstlehre*)"[33]. Ligado a la forma superior de conciencia aparece siempre el arte como *carácter* de la actividad espiritual. Tiene que ver con su condición no-absoluta porque el acceso a ella es siempre procesual, pero según un tipo de proceso que no termina del todo.

Toda ciencia quiere ser arte y todo arte ciencia, señala Schleiermacher. Igualmente la ciencia suprema también quiere ser arte. Con otras palabras, el saber propiamente procede de la acción y toda acción artística es en sentido amplio previamente un saber. Esto significa únicamente que el saber sólo se *sabe* a sí mismo como produciéndose, es decir, en la acción de saber. El arte está unido a la forma superior de conciencia porque ésta consiste en un *saberse* o, lo que es lo mismo, en un *producirse*. Arndt destaca esta estructura circular del saber que sólo sabe en la medida en que es realmente saber algo. Schleiermacher –como Hegel– considera absurda la pretensión de un saber antes del saber, en el sentido de la crítica kantiana del conocimiento[34]. Igualmente rechaza la visión de la ciencia como lo ya tenido o conocido y formalizado.

La filosofía, como producción superior del conocimiento, recoge todas las ideas o modelos de otras artes; es decir, *sabe* de todas ellas porque es capaz de proporcionar sus principios o, lo que es lo mismo, de *producirlas*. Es menester introducir ya otra precisión decisiva para entender la dialéctica: el arte es un tipo de conocimiento en el que la combinación de lo general y lo particular es constitutivo. En cierto modo

dialéctica en los escritos previos de Schleiermacher véase HÜBNER, I.: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis*, pp. 14 y ss.

33. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 5. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 4. Sobre el concepto de *Kunst* como *ars* y su imbricación en la idea de sistema, véase LEHNERER, TH.: *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*.

34. Cfr. ARNDT, A.: "Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Fr. Schleiermachers", p. 469.

está por encima de la ciencia. "Todo saber real es una obra de arte en la medida en que ambos elementos filosóficos, como lo general en lo individual, deben ser presentados como un acto del pensar"[35]. Si la filosofía es arte, los saberes fundamentales que incluye (la ética o filosofía de la naturaleza, según la perspectiva que se adopte) también son arte puesto que están penetrados de filosofía. Hemos visto en la ética que la donación de lo general en lo individual es la clave de la moralidad; a ella se subordinan todas las artes, se afirma en el *Brouillon zur Ethik*. Las ciencias subsidiarias como la hermenéutica son definidas también como disciplinas artísticas. Hay, pues, una cierta supremacía del arte sobre la ciencia; a saber, la que deriva de su aptitud para presentar lo general en lo individual. Por ello, en la filosofía, arte y ciencia van unidos, pues siendo distintos tienen los mismos principios; parece que es necesaria una cierta ascesis, un liberarse de contenidos de la fantasía y de otras ciencias para que domine lo artístico en la filosofía y eso es la dialéctica propiamente[36]. De otro modo, se construyen las disciplinas metafísicas según el modelo hipotético de las ciencias reales, como hace Kant; entonces, la misma filosofía se convierte en hipotética.

Schleiermacher subraya que el pensamiento, tanto el moderno como el antiguo, tiene que vérselas con la diversidad en la misma naturaleza del saber; por ello es ineludible la recuperación de la dialéctica entendida como el arte de la disputa, del intercambio de pensamientos a partir de una diferencia del pensar. La diferencia es condición de la coincidencia y de la conclusión, añade; igualmente lo es, por un lado, un arte como conciencia (*Besinnung*) sobre el éxito del proceso que supone reglas comunes en la combinación y, por otro, "un saber común originario que tiene que fundamentar aquellos [pensamientos] y además ser el fundamento de todo saber"[37]. Por tanto, cuanto más se acerque la filosofía a esto último, más arte es y menos ciencia.

La argumentación de las primeras lecciones ha dado ya un fruto: sin necesidad de buscar lejos, encuentra un tipo de ciencia que satisface las condiciones elementales derivadas de la teoría del espíritu de la ética. El saber filosófico no sólo permite extraer un arquetipo para las demás ciencias, sino que, además, proporciona materia para un saber sobre el saber. Todo ello dibuja un camino claro para la dialéctica. Como señalamos antes, tiene que ver esencialmente con la identidad del saber máximamente general y superior y de los principios de los saberes particulares o

35. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 5.
36. *Ibidem*, p. 7.
37. *Ibidem*, p. 8.

ciencias. En ese sentido es la *construcción del organismo del saber, ciencia de la ciencia*; Schleiermacher le da también el título de *órgano de las ciencias,* pues su afán es conectar lo particular con lo general. Se comporta como lo general respecto a lo individual; a través de la dialéctica únicamente se puede reproducir, de ningún modo producir; es decir, separada de lo particular es algo vacío[38]. Como su tarea es mostrar los principios de todo saber, debe exponerlos desde los saberes *reales*, es decir, a partir o mejor dicho en las mismas ciencias particulares.

La dialéctica reclama para el resto de las ciencias lo mismo que le acontece a la filosofía, a saber, que esté unida al conocimiento la conciencia de la producción de ese conocimiento. Para asegurar la relación del hombre con el mundo, es preciso que se dé un *análogo del saber*, afirma Schleiermacher, es decir, un saber secundario derivado de principios superiores. En consecuencia, todo saber depende de un saber originario con el que están dadas las reglas de la construcción del saber. *Este es el punto de partida de la dialéctica*[39]. Esta disciplina no proporciona un conocimiento específico del mundo; más bien, aspira a un saber que asegure todo conocimiento. Sin embargo, frente a la tendencia común a interpretar la dialéctica sólo como una teoría del diálogo o de la comprensión, es decir, a atribuirle un alcance casi exclusivamente formal, es preciso destacar que ella aporta un saber sobre el pensamiento y su expresividad que revela la estructura personal de la conciencia, inaccesible para el resto de las ciencias, pero decisiva para la unidad de todas ellas. Una estructura que, sabemos por la ética, se caracteriza por la tensión entre tiempo y eternidad, finitud y universalidad. Ahora, el conocimiento superior no puede obviar tener que mirar de frente uno de los términos de esa tensión, puesto que se hace presente en el saber humano, al mismo tiempo que éste se sabe ya y *todavía no del todo*.

La especulación idealista en torno al concepto de sujeto se origina justamente en ese punto: en la posibilidad de un saber que asegure todo saber. Sin embargo, la dialéctica de Schleiermacher no puede ser alineada con las filosofías del sujeto de Fichte, Schelling o Hegel. No explica las diferencias según una oposición meramente relativa y, por tanto, superable; al contrario, la dialéctica mantiene la irreductibilidad del absoluto, de lo realmente otro (sea como Infinito, razón universal, autoconciencia absoluta, Dios, etc.) a la conciencia finita. Más bien, como ya apuntamos,

38. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 6-7; igualmente *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, pp. 8-9.

39. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 8. "El saber es únicamente en la medida en que está penetrado por la filosofía". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 4.

encuentra su inspiración en la dialéctica tardía de Platón[40]. De la misma manera que la ética desarrolla un concepto de individualidad, atravesado por una generalidad que sitúa al hombre en el quicio de lo finito y lo infinito y sin reducir en ningún momento uno al otro, la dialéctica es un saber desde la diferencia que aspira a un saber como unidad de los diferentes. En esa medida cabe sostener que "la peculiaridad de Schleiermacher depende del hecho de que su fundamentación de la sistemática filosófica abre espacio también para un desarrollo sistemático-científico de los contenidos teológicos"[41].

En efecto, el cosmos de las ciencias permite recoger la doctrina cristiana pues –como vimos en la ética– lo decisivo es que todo saber se da en el sujeto, y no tanto que sea efectuado por el sujeto. La dialéctica se presenta, por tanto, como un método capaz de asumir que el sujeto encuentra en sí mismo lo otro, que no procede de él. Y lo confirma en la irrenunciable verbalidad (*Sprachlichkeit*) del pensamiento subjetivo[42]. La argumentación de 1811 y 1814 enlaza así inmediatamente con el texto de la *Introducción* de 1833. El saber originario con el que están dadas las reglas de la construcción de todo saber, es el mismo que opera como el arte de dialogar. La verbalidad del pensamiento refleja la estructura común del pensar humano que permite esperar el desvelamiento de la verdad en el enfrentamiento de los argumentos de uno y otro signo, en la individualidad de los que entran en diálogo. El diálogo conduce al saber, puesto que ya de antemano se apoya en él.

La dialéctica no concibe la autoconciencia sólo como una forma de saber, sino también como una forma de ser. Al mismo tiempo, insiste en la imposibilidad de que el sujeto se entienda desde sí mismo. Del mismo modo la autoconciencia no se encierra en sí misma como lo único seguro frente a la realidad, sino que indica inmediatamente la posibilidad de acuerdo entre pensar y ser. Esa imposibilidad es manifestada en la ética mediante el impulso a la apropiación de la naturaleza por la que deviene la conciencia; es el movimiento por el que la razón práctica se revela como esencialmente *relacionada*. Según Schleiermacher, y a diferencia de

40. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation*, pp. 24-25.

41. KIMMERLE, H.: "Schleiermachers Dialektik als Grundlegund philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 40. "La coexistencia de un otro que no procede de la conciencia subjetiva, puede ser interpretada como la coexistencia de Dios en la conciencia". *Ibidem*.

42. Cfr. *Ibidem*, p. 41.

Fichte, el yo no se autopone, sino que es *puro ser* del hombre, considerado como *poniéndose*[43].

La dialéctica queda marcada por este mismo carácter del yo; como forma superior del saber es un *producir produciéndose*. Precisamente trata de formular un saber que no es conceptual; pues es fundamentalmente un saber que se sabe como tal, es decir, en la medida en que se está poniendo. La autoconciencia como "representación de representaciones", o incluso como saber absoluto, en cierto modo está *detenida*; su consistencia es más bien lógico-conceptual. Si la unidad del saber radica en la conciencia como producirse, se abandona también la tesis de la filosofía trascendental para la que el yo-pienso es transcendental y despersonalizado. Además, parece implicar que la razón última del saber no se establece en términos puramente formales o veritativos –cualquiera que sea el significado de la verdad–, sino existenciales. Las reglas de construcción del saber derivan de un saber originario bajo la forma de una actividad presente: a saber, la fuerza presente *in actu* en todo saber y organizadora de las facultades superiores del hombre[44]. Como es sabido, reducir el ser a la lógica conduce a un objetivismo incapaz de explicar lo real singular; en el otro extremo, por la disolución del saber en el existir temporal, el conocimiento se reduce a historia, a función de la vida. Schleiermacher oscila entre ambas soluciones, como se verá también en la exposición del juicio y del concepto. La dialéctica, como la ética, pretende mostrar cómo la actividad de la razón o conciencia escapa a la pura temporalidad mediante la inhabitación de lo absoluto; una presencia que actúa en cada pensar e impide concebir la filosofía como un saber finalizado. Al contrario, el diálogo y la conversación indican un saber como camino común, siendo lo común igualmente originario[45].

Schleiermacher escapa del formalismo moral destacando la indigencia de un ser que actúa para devenir sí mismo. Frente a cualquier formulación histórica de la moral, propone la acción como introspección hacia lo auténticamente universal y absoluto, por tanto, imposible de formular, que habita en el interior del hombre. Es el motivo recurrente en su pensamiento. Lo general se da realmente en el individuo, al mismo tiempo que lo individual logra su identidad en virtud de lo general. Por

43. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, pp. 25 y 35.

44. "Todo saber, incluso sólo por la forma, se basa en el saber absoluto ahora buscado y en los principios de construcción que resultan de él, y es producido por su fuerza", *Dialektik (1811)*, p. 9.

45. Kaulbach además de mencionar la influencia de Platón y Aristóteles, desarrolla un interesante paralelismo entre la dialéctica medieval, especialmente la de Abelardo, y la dialéctica de Schleiermacher. Cfr. KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", pp. 228-232.

tanto, la autonomía del espíritu es únicamente el medio para descubrir el originario habitar de la heteronomía, es decir, del absoluto en el hombre; en esto consiste la expresión de máxima libertad. Se trata de un descubrimiento que consecuentemente no lleva consigo conocimiento; la razón que actúa apunta al absoluto únicamente como símbolo. Sin embargo, aunque la percepción de lo absoluto sea subjetiva, no por ello, es menos universal. Como vimos, Schleiermacher lo llama el sentimiento de radical dependencia. Lo absoluto como inefable es, sin embargo, completamente *familiar* para el ser del hombre. No anula la historicidad, al contrario, al afirmarla pretende rescatar al hombre de la mera historia.

Todo esto no puede llevar a desatender uno de los presupuestos de la dialéctica, a saber, que se orienta al saber real. El calificativo "real" no alude únicamente a la conciencia del saber; confirma que no es pura especulación formal. Lo ideal no se entiende únicamente desde lo ideal, por muy trascendental que sea. El saber en tanto que *puesto*, se diferencia esencialmente de lo sabido, igualmente *puesto*. La realidad del segundo exige la del primero, es decir, su pertenencia a un sujeto. Como señala Reuter, "el discurso de la dialéctica requiere el acuerdo no sólo en razón de la rigidez formal de su arte combinatorio, sino también en razón de la experiencia viva que produce consigo la autoconciencia que aparece en su plenitud"[46]. La dialéctica no es simplemente arte del diálogo, es también metafísica y filosofía de la conciencia o teoría de la subjetividad. Nuevamente –tal como aparece en la ética– lo universal se reconoce sólo a través de lo individual. La autoconciencia como *poniéndose* refleja ese esfuerzo por concebir el oxímoron que no logran ni Fichte, ni Hegel: a saber, el absoluto-relativo en la fundación del saber; o lo general en lo individual como acto de conocimiento en que consiste la ciencia como arte (*Kunstlehre*).

La argumentación de las lecciones de 1811 procede desde lo conocido hasta el principio del conocer. Pero, ¿qué significa conocer? Consideramos que un pensamiento es saber cuando le atribuimos validez universal; es decir, no es algo simplemente dado en la conciencia individual[47]. Además, el saber como acción no es algo propio de uno solo, sino que puede ser algo común. Además de la universalidad, otros dos factores aparecen estrechamente unidos al saber, lo objetivo y lo subjetivo. "Cada pensamiento, y por tanto también el saber, está en relación tanto

46. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 52.
47. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 11.

con el pensante como con lo pensado, sujeto y objeto"[48]. Aunque lo pensado es dado en el pensamiento, está fuera del pensar. En consecuencia, piensa Schleiermacher, lo pensado, lo sabido es siempre un ser; incluso lo imaginado, lo que es mera fantasía adopta la forma del ser. *¿Qué relación con el ser hace del pensar un saber? ¿Se comporta el saber con relación a su ser de la misma manera como debe comportarse con relación al ser?* [49]. Si el saber es la congruencia del pensar con el ser como pensado, ni el error ni lo arbitrario proceden del ser. Aunque en la argumentación se suponga el ser de las cosas, por ello, no se corre el riesgo de admitir anticipadamente el posible resultado de la investigación; antes bien, se habla del ser de las cosas en orden a establecer si el saber depende de la congruencia entre ser y pensar o si, siendo las cosas distintas a como las conocemos, el saber es pura congruencia consigo mismo[50].

La argumentación de la dialéctica no puede olvidar que el saber es siempre *de* algo; es más, es un cierto tener algo como puesto en el pensar. Si, como hemos visto, encontrar el arquetipo del saber ayuda a delimitar lo que se busca en esta ciencia, la "relación al ser" proporciona la materia de su objeto. De acuerdo con ello Schleiermacher distingue entre una parte trascendental y una parte formal o técnica. La primera se ocupa de la dimensión estática del conocimiento bajo la forma del concepto; pretende justificar la presuposición dialéctica de un fundamento trascendental del acuerdo entre el pensamiento y el ser, examinando las estructuras del pensar. La segunda considera el conocimiento en el juicio como un proceso dinámico de construcción y proporciona las reglas por las que el pensar se transforma en conocimiento.

En algunas partes de este esquema se reconocen ideas que parecen tomadas de la teoría del conocimiento de Kant; por ejemplo, la que sostiene que el conocimiento empírico resulta de la combinación de entendimiento y sensibilidad. Sin la unidad y la pluralidad que proporciona la función intelectual, la diversidad es algo indeterminado; igualmente sin la diversidad propia de la sensación, la unidad y pluralidad están vacías. La razón hace que el pensar sea *uno*, la función orgánica, en cambio, pro-

48. *Ibidem*, p. 12. "Es un saber aquel pensar que se presenta con la necesidad de que puede ser producido de la misma manera por todos los capaces de pensamiento; y además se presenta como correspondiendo a un ser que es pensado en él". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 16.

49. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 13.

50. Cfr. *Ibidem*, p. 14. "Se podría decir que es una petitio principii suponer un ser fuera del saber: en la autoconciencia el saber mismo nos es dado sólo en el ser, pero como uno distinto de ella y esa suposición es sólo la base de la tarea de buscar la nota diferenciadora del saber". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 19.

porciona *un* pensamiento[51]. Ahí reside la inseparable relación del pensar y el ser; por tanto, se trata del ser únicamente en términos de una diversidad dada en la función orgánica. Además, por la identidad de ambas funciones el saber está ligado a una comunidad de experiencia y a una universalidad de principios. Las dos notas del saber son, por tanto, la coincidencia del pensar con el ser y la coincidencia del pensar consigo mismo.

Schleiermacher recuerda también que en el concepto de saber está incluido el supuesto de que la razón, máxima potencia de la conciencia, es *siempre la misma en todo conocimiento*[52]. La dialéctica considera que el pensar resulta de la unidad de la diverso sensible, es decir, de la combinación de lo formal y lo orgánico; sin esa unificación el saber no es real. La irreductibilidad de ambas funciones sitúa el saber en unos términos semejantes a los de la crítica kantiana del conocimiento: por un lado, el pensar es unidad e identidad de la diversidad y, por otro, la diversidad se presenta como totalidad.

La identidad de la razón en todos los actos subjetivos reclama que para que el saber sea tal, también por el lado de los elementos orgánicos, todo debe formar parte del sistema de la función orgánica. Así pues, si la unidad es nota esencial del saber, la categoría de la totalidad define la parte orgánica. En las lecciones de 1814 se afirma que "el saber, en primer lugar el saber real, es aquel pensar que se pone no con la diferencia, sino con la identidad de ambas funciones, y desde ambas por igual se refiere de modo originario a lo que está puesto fuera de él como ser"[53]. Por consiguiente, la correspondencia de pensar y ser está mediada por la relación real entre la totalidad del ser y la organización resultante de las funciones del pensar. En la relacionalidad del saber, es decir, en la ecuación ser y pensar se funda estructuralmente la clásica comprensión de la verdad como adecuación, en la que el pensamiento coincide con lo pensado[54]. Efectivamente, para Schleiermacher la relación entre pensar y ser reclama que lo real coincida con lo organizado, es decir, que sea la totalidad del ser.

Ciertamente la actividad de la razón está fundada en lo ideal; la función orgánica, en tanto que dependiente de la afección de los objetos, en cambio, está fundada en lo real. Pero, como hemos señalado, el saber

51. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 16. También *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 23. "En todo pensar la actividad de la razón es la fuente de la unidad y pluralidad, la actividad orgánica, en cambio, la fuente de la diversidad". *Ibidem*.

52. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 16.

53. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 18.

54. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 46.

resulta de la identidad de funciones; así pues, el ser está puesto tanto de modo ideal como real; a saber, ambos discurren en paralelo, como modos del ser[55]. El fundamento de la identidad es trascendental, pero no a la manera de Kant o de Fichte. Se trata de un fundamento que hace posible el saber siendo trascendente a la conciencia, aunque esté presente sólo a través de ella. De este modo Schleiermacher deja a un lado la distinción kantiana entre trascendental y trascendente[56].

La dialéctica refrenda las tesis de la ética desde el punto de vista epistemológico. Trata de mostrar la construcción del saber en base a la relación ineludible de pensar y ser a través de la unidad de lo intelectual y lo orgánico desde el punto de vista subjetivo. Además, esta unidad, tratada objetivamente, asegura la presencia de lo real en el conocer como elemento esencial de ambas funciones del pensar. En efecto, la dialéctica indica que el fundamento de la unidad debe ser representado de modo que no se renuncie "ni a la aspiración a la verdad por parte del saber, ni a la aspiración a la realidad por parte de la efectividad del querer"[57].

En este esbozo de la dialéctica he mencionado sus temas principales. A continuación paso a exponerlos en tres apartados que de modo no exclusivo presentan los tres extremos que recorren la dialéctica: el ser, el fundamento trascendental del saber y el sujeto individual.

3. PENSAR Y SER

En lo expuesto hasta ahora se pueden ver también las líneas maestras de las lecciones de 1814/15. No sólo son la colección de manuscritos más completa sobre esta disciplina; también las lecciones siguen un esquema más claro y, por tanto, su exposición es más acabada. En esa medida brindan una cierta guía para el estudio de la dialéctica. No obstante, aquí sigo también las otras versiones disponibles de 1811, 1822 y 1833.

55. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 27.

56. ARNDT, A.: "Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte", p. 107. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 18 y 30. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 30.

57. KORSCH, D. "Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes", p. 49.

De acuerdo con lo ya reseñado, la argumentación de la dialéctica gira en torno a los pares de conceptos: unidad-diversidad, función intelectual-función orgánica, y en torno al absoluto del que depende todo lo relacionado. La parte trascendental se completa aportando las condiciones por las que tenemos verdadero conocimiento a partir del pensar: conocer es pensar cuando es necesariamente concebido de tal manera que es producido del mismo modo por todos los que poseen la capacidad de pensar; además, lo conocido es concebido como correspondiendo al ser que es objeto del pensamiento.

Una vez asegurada la relación pensar-ser en los términos ya señalados, es preciso mostrar cómo se presenta el ser en la inmanencia del pensar, concretamente, del pensar como saber. Según Schleiermacher, concepto y juicio son las formas propias del pensar[58]; cada una significa una unidad distinta y, sin embargo, ambas se suponen entre sí. El concepto fija unidades permanentes, mientras que el juicio, apoyado en la sensibilidad, determina el concepto y marca la diversidad. El juicio necesita de la fijación conceptual, de la misma manera que el concepto requiere la determinación del juicio; se trata de una unidad y diversidad en el pensar ascendente y descendente al mismo tiempo, que se presenta también en el ser en tanto que unidad de esencia y diversidad de diferencias con otros seres[59]. La dialéctica, como la filosofía es un saber con la clara conciencia de su propio producir; por ello, la tarea de asegurar el pensar como saber implica mostrar que el pensamiento se concibe y se juzga, es decir, se conoce como tal pensar gracias a sus formas propias, al mismo tiempo que él mismo concibe y juzga el ser objetivo.

Ahora bien, lo expuesto hasta el momento no es suficiente. El análisis de las formas del pensar y su unidad recíproca no revela la fuente de la unidad máxima. ¿Cómo puede surgir el saber en ese caso, si concepto y juicio se reclaman recíprocamente sin que uno de ellos ejerza cierta hegemonía? *Debe haber una identidad de ambos que sea fuente de todo saber*, es decir, algo absoluto; no un concepto o juicio, sino una pura identidad[60]. Esta identidad tiene que ser compatible con la tesis que

58. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 28. "Sigue el prejuicio de que el pensamiento transcurre en las dos formas de concepto y juicio y se agota en ellas. Alcja cualquier otra forma lingüística para la disputa del pensamiento". ROTHERT, H. J. "Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch", p. 196.

59. El concepto es un oscilar entre lo general y lo particular; el juicio, en cambio, es la síntesis de ser y no ser o la oscilación entre ambos. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 18-19. Cfr. BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", p. 45.

60. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 17. También *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 29.

vincula necesariamente el pensar con el ser. Por lo tanto, frente a las tesis del idealismo y del realismo, la dialéctica afirma que tanto en la forma del concepto como en la forma del juicio hay saber. Además, en la medida en que no se pueden dar separadas, sino que por su naturaleza están condicionadas recíprocamente, el *ser sabido* en cada una de ellas es el mismo; igualmente sucede que el ser que está a la base de todo lo sabido bien como concepto, bien como juicio es propiamente uno[61].

La identidad de concepto y juicio tiene que estar abierta a lo real como lo están cada una de ellas, pero, significando el ser como co-originario de la misma identidad. Es decir, el pensar que se sabe, la conciencia que se afirma es la *ratio cognoscendi* de la oposición entre lo ideal y lo real. Aunque toda la dialéctica gire en torno a la condición originariamente relacional de la conciencia, no es capaz de proporcionar un fundamento racional del conocimiento de lo real. Es un supuesto imprescindible en la argumentación, pero el acceso será únicamente intuitivo, señala Schleiermacher en las lecciones de 1811. Con otras palabras, si la autoconciencia refleja constituye la *ratio cognoscendi* de la conciencia de objetos, entonces, de acuerdo con el contexto de una filosofía de la identidad, la autoconciencia inmediata constituye la *ratio essendi* de la unidad de pensamiento y ser. Pero, esa unidad suprema de la vida no es posible para el hombre, puesto que un saber sobre sí mismo está siempre mediado[62].

En efecto, la razón que se pone a sí misma como sabiendo, es decir, en la oposición de lo ideal y lo real; en tanto que ideal es siempre relativa al ser como lo determinado por ella. Así, la misma condición activa e inacabada de la razón abre la consideración del ser como algo inagotado, en desarrollo. En consecuencia, los conceptos del sistema del saber, señala Schleiermacher, se desarrollan en cada razón de la misma manera por la afección orgánica[63]. Hay una doble y opuesta determinación del pensamiento, *poniéndose* y *desarrollándose*, como hay una doble función, intelectual y orgánica. Además, una producción del saber semejante para todo el género humano está relacionada con la igualdad de la autoconciencia en

61. Cfr. *Ibidem*, p. 38. "La dialéctica es claramente una epistemología post-kantiana; esto es evidente no sólo en la presuposición del fundamento trascendental, sino también en su delimitación de las formas de conocimiento". THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 25.

62. ECKERT, M.: "Gott, Welt und Mensch in Schleiermacher philosophischer Theologie", p. 286. Scholtz siguiendo la interpretación de Dilthey afirma que la realidad del mundo se descubre sólo a traves de la fe y del sentimiento. SCHOLTZ, G.: "Schleiermachers Dialektik und Diltheys Erkenntnistheorie", p. 176.

63. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 41. "El término para la actividad dirigida de lo ideal a lo real es 'poner'; el término para la actividad dirigida de lo real a lo ideal es 'desarrollar'". REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 84.

todos. La inseparable co-causalidad de lo ideal y lo real implica que, si el saber se da bajo la forma del concepto de modo que a lo pensado en el concepto le corresponde un ser, entonces "tanto en el ser como en el concepto se encuentra la oposición de lo universal y lo particular"[64]. Pese a ambas dimensiones co-principiales del conocimiento hay que subrayar que en el conocimiento real la fundación no es completa.

La relatividad de pensar y conocer significa que ambos están sujetos a las limitaciones de la finitud. La diferencia y relación entre pensar y ser es el reflejo de la mediación de la corporalidad para la conciencia, cuyo alcance moral expone la ética. Por tanto, el solo conocimiento no puede proporcionar el fundamento del acuerdo entre pensar y ser; no puede darse a sí mismo validez. Con otras palabras, en la medida en que el conocimiento es posible bajo las condiciones espacio-temporales propias de la sensibilidad, en el mundo finito únicamente el objeto de posible experiencia puede proporcionar determinación material para el conocimiento. De este modo el pensamiento real aparece en la ya mencionada unidad de la función intelectual y la orgánica. Como hemos visto, unidad y diferencia definen la estructura del saber (dividida en concepto y juicio, actividad intelectual y empírica) y la del ser, que es ideal o real (según sea expresión de la referencia del ser al pensar o de la relatividad del pensar al ser). Pero, no hay un fundamento suficiente de conocimiento en la simple relación entre el pensar y el ser que se da en el pensamiento real. El ser *puesto* por el pensar es la totalidad del ser, pero no el ser de la totalidad. Con esta expresión un tanto paradógica quiero subrayar que el ser dado en el pensar está ya organizado, es decir, en desarrollo. El recurso a lo trascendental se hace inevitable. "El saber bajo la forma del juicio como pensar producido por todos de modo igual no está fundado en la identidad ni de la función intelectual, ni de la orgánica"[65].

No hay duda de que el saber supone un operar que le confiere una formalidad; es más que un simple conocer. Todo saber depende de un saber originario con el que son dadas las leyes de toda construcción del saber, se afirma en las lecciones de 1811. Por tanto, sólo quien dispone de ese saber puede saber algo. ¿Cómo pueden ser semejantes ese saber que antecede al saber sobre lo supremo y el saber que procede del mismo?, pregunta Schleiermacher. Esto es posible si hay dos modos distintos de poseer el saber supremo. El saber que antecede aunque es alcanzado en la

64. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 43. Reuter interpreta esa tensión entre el poner y el desarrollar como una tensión entre una filosofía trascendental y una ontología, o entre un idealismo subjetivo y una teoría evolucionista del sistema. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 84.

65. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 49.

investigación dialéctica (y en ese sentido es un saber que procede) es reconocido como siendo, operando; primero de un modo inconsciente y sólo bajo la forma de la actividad; *es el auténtico agente.* Al llevarlo a una forma científica mediante los principios supremos no podemos nombrarlo de un modo distinto; pues todo saber, aunque lo sea sólo según la forma, se apoya en el saber absoluto que ahora se busca y en los principios de la construcción que resulten de él; además es producido por su fuerza[66].

En definitiva, el saber siempre se sabe al mismo tiempo, siendo ese saberse el constitutivo formal de todo saber. Ese saber, que Schleiermacher califica como originario, no es un saber que antecede temporalmente, más bien es posterior en el tiempo. Es origen constitutivamente, es decir, como actividad y fuerza. Cabe sostener entonces que, según la exposición de 1811, propiamente es el único saber, es el que realmente sabe. Pero, siendo esto así, se anuncia en la entraña de la dialéctica una nueva división. El saber en sentido estricto no tiene que ver inmediatamente con las formas del pensar, con las unidades objetivas, es decir, con el conocimiento real, sino únicamente mediante el saber originario. "La relatividad del saber es puesta a la vez que aquello mediante lo cual somos conscientes de sus operaciones en su diferencia, esto es, es puesta con la conciencia del saber mismo y con ella esencialmente"[67]. Por ello, la argumentación que desde lo objetivo del conocimiento pretende llegar al saber existencial como garante de la unidad de pensar y ser resulta equívoca. Es sólo uno de los pilares de la dialéctica. El otro es lo que en la redacción de 1814 se llama trascendental. La unidad en la diferencia de ambos polos es la prueba final de una dialéctica lograda, para la que faltan todavía algunos pasos.

En este mismo sentido, Moxter señala que, en la dialéctica, el paso de las determinaciones lógicas a las ontológicas resulta de la relación de lo general y lo particular, comprendida primero como fundamento y fenómeno y luego asemejada a la relación fuerza-fenómeno. Ahora bien, correspondiendo al paso del fundamento lógico al real, el productivo abarcar de una multitud de determinaciones es presentado no como actividad del juicio reflexionante, sino en el sentido de un saber real de los fenómenos desde un fundamento precedente[68].

De la misma manera, es preciso recalcar que la integración de los distintos niveles cognoscitivos no puede ser mecánica, pues el resultado es

66. *Dialektik (1811)*, pp. 8-9. "La dialéctica es la identidad del saber supremo y más universal y de los principios de la construcción científica". *Ibidem*, p. 6.

67. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 25.

68. Cfr. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie*, p. 82.

un conocer; por tanto un saber que sabe está siempre atento a lo que le pertenece, de modo que no siendo la unidad objetiva fruto de una integración mecánica de funciones, debe proceder de la conciencia o presencia de un saber que sabe. Así concluye la argumentación de Schleiermacher, semejante en buena parte a la de sus contemporáneos y heredera de la deduccción trascendental kantiana. La pregunta todavía pendiente sería: ¿es preciso reclamar una unidad o un saber real para explicar la unidad de todo saber?; es decir, ¿procede apelar a la necesidad de un fundamento, esto es, a la necesidad de un origen de naturaleza no ideal? Una respuesta afirmativa abre necesariamente dos vertientes del ser real: una, la de los seres conocidos; otra, la de la conciencia o saber que sabe. Hemos señalado antes, que ese segundo saber necesariamente no es un saber del mismo tipo que el saber sobre lo real; por tanto, la respuesta a la cuestión planteada no se decanta de modo necesario a la manera idealista, es decir, en términos de una filosofía de la autoconciencia, pero tampoco sirve la respuesta de la filosofía kantiana.

En este punto Reuter indica que Schleiermacher no habla de un yo que se autopone, sino de un ser que *se pone*. La diferencia lingüística es importante. Yo significa siempre un sujeto que se sabe a sí mismo por su ser consciente. La autoconciencia inmediata es nuestro ser *poniéndose*; no se trata de ni de un *cómo* de la representación por gracia de la conciencia, ni de un *cómo* de la representación en virtud del ser. La autoconciencia inmediata es el ser del hombre presente como puro poner (*setzen*). El modo del ponerse es producirse[69]. El procedimiento filosófico llega comúnmente desde el pensar a la conciencia y de ahí a la autoconciencia. Pero, Schleiermacher no encuentra tras los objetos la *representación de representaciones,* ni un yo que se autopone, sino un ser produciéndose. En su discurso asume la distinción entre auto-conciencia inmediata y autoconciencia reflexiva. El yo tiene que ver con la segunda; supone cierto tematizarse de la conciencia que no es inmediato.

Se entiende así que en las lecciones de 1811 Schleiermacher utilice con frecuencia el término *Übergang* para nombrar la conexión entre los distintos elementos del pensar, tanto entre concepto y juicio, como entre la diversidad determinada e indeterminada por el lado del ser[70]. El pensar es posible por el *paso* de lo indeterminado a lo determinado, del concepto al juicio, del pensar al querer. Es un tipo de conexión que indica un progreso,

69. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 225.

70. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 30 y 42-43. Reuter señala: "la autoconciencia descubre que su ser pasa (*übergeht*) en la medida en que no es sólo pensamiento, sino también voluntad. El ser del hombre está en el paso". REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 213.

pero también una conservación del primer estadio en el segundo. El componente existencial en el término *Übergang* refiere al ser del hombre como síntesis de temporalidad y atemporalidad. Es pura actividad. "Saber es aquel acto del pensar que, sin que sea modificado lo puesto en él, puede pasar del pensamiento a la percepción y viceversa"[71].

Como hemos visto en el escrito que trata sobre el bien supremo, la autoconciencia se presenta ligada a la experiencia de la temporalidad pero precisamente en la medida en que no se reduce a ella. *La autoconciencia temporal es lo que constituye a cada individuo exclusivamente y, por ello, es en sí y por sí absolutamente intransferible*[72]. En la dialéctica, la autoconciencia reúne el pensar y el querer también como un *pasar*, es decir, como un percibir el tiempo porque no se es tiempo. En otras palabras, la conciencia acoge los momentos anteriores en la actualidad de su ser conciencia. No es pura secuencia, y de este modo es símbolo de la razón idéntica y atemporal. *La conciencia en su esencial temporalidad es el símbolo originario de la razón en sí intemporal*[73]. La plenitud del símbolo revela entonces la unidad originaria a través de la división, sin anularla, pero sin confundirse con ella, decíamos en el capítulo anterior. La dialéctica no puede conformarse con un saber simbólico de la unidad originaria, pues debe mostrar cómo opera en la relación de lo ideal y lo real.

De acuerdo con lo anterior, el saber se sitúa en un enclave que no es ni objetivo, ni subjetivo. La autoconciencia como *poniéndose* por y para la relación con el ser, expresa también su dependencia de éste. Una dependencia que no es tanto del sujeto, como del ser del hombre abriéndose al ser. Reuter señala que el movimiento de reducción de la dialéctica es una *reductio ad hominem* que tematiza la esencia del hombre no desde la esencia del pensar, sino desde el núcleo de la persona[74]. En ese caso, coincide plenamente la unidad a la que aspira la dialéctica con la unidad que domina la exposición de la ética.

Para Schleiermacher, autoconciencia significa tan sólo el lugar experimental de la relación entre pensar y ser, por lo que define la auto-

71. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 26.

72. Cfr. *Über den Begriff des höchsten Gutes*, p. 487.

73. *Ibidem*, p. 485. Desde Kant la unidad trascendental de la apercepción es extratemporal; proporciona desde fuera una identidad permanente al flujo de la variedad sensible que asegura la continuidad temporal. Plantea también una aporía que se detecta igualmente en la argumentación de Schleiermacher: a saber, ¿cómo un ser eterno por esencia debe transmitirse a un ser temporal sin que se suprima la diferencia temporal o se temporalice lo intemporal? Cfr. FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, p. 117.

74. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 237.

conciencia como la unión de la función intelectual y la orgánica. Ahora bien, "la autoconciencia puede servir como principio garante de la relación entre pensar y ser, pero no como principio que proporciona el fundamento del acuerdo entre pensar y ser"[75]. Frente al idealismo, él sostiene que el principio de identidad suprema no puede establecer la autoconciencia como la base del acuerdo entre pensar y ser, pues una unidad absoluta entre ambos hace posible que el pensar sea conocimiento y se refleja, además, en el acuerdo de todos los que conocen. Dicha unidad existe con independencia del conocimiento humano, es decir, verdaderamente aparte de lo finito.

Hasta aquí el saber ha sido tratado desde su definición, es decir, trascendentalmente. Como se ha indicado, la parte técnica de la dialéctica examina el saber en su movimiento; a saber, cómo deviene el saber a partir del pensar sobre la base de que el saber es un pensamiento puesto con validez universal[76]. En la medida en que en la producción del saber hay una oposición entre lo espontáneo y lo receptivo, cabe denominar al proceso "construcción"; que la construcción sea correcta depende ya de las dos formas del pensar, el concepto y el juicio, de su respectiva formación y de su combinación recíproca[77].

La dialéctica reitera la unidad de lo general y lo particular en una relación recíproca que se encuentra tanto en la forma del concepto como en la del juicio. "La teoría del concepto de Schleiermacher muestra en esos giros su tendencia antinominalista"[78]. Un general abstracto sería falso por su determinación parcial, fruto del arbitrio. El concepto tiene un fundamento *in re*, en la medida en que esa duplicidad muestra cómo la cosa a la que se refiere. No hay un concepto del que puedan salir todas las determinaciones; cada concepto, como un caso de integración de determinaciones contrarias, es un universal que contiene el fundamento para una multiplicidad de fenómenos.

Es menester también considerar cómo se produce el conocimiento en cada una de las formas del pensar y, además, cómo desde el principio está presente *como realidad* la unidad que funda el saber. "Nuestro saber consiste en dos factores, el saber puro que construye la identidad del ser y del pensar, y el crítico que construye los principios de la formación individual de conceptos. Sólo en esa duplicidad se cumple la afirmación

75. THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 23.
76. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 14.
77. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, pp. 75-76.
78. MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie*, p. 202.

de que el saber es un pensamiento idéntico en todos"[79]. Así pues, la crítica es un elemento originario del saber, ineludible incluso en la forma más temprana de formación de conceptos. Si hay algún tipo de pensamiento como filosofía de la totalidad, se trata de la crítica. Consiste en una *forma relativa de saber sobre el mundo, pero no como crítica a la razón en sí, sino como crítica de su autoexposición en el saber real*[80]. No podía ser de otra manera. Refleja la misma doble acción del *ponerse desarrollándose* de la conciencia como fundamento del saber. Igualmente cabe entender el desarrollarse del mundo para el conocimiento humano como expresión de un continuo incremento del mundo a través de la rectificación y corrección de nuestro saber sobre las cosas, así como de la suma del pensar de la comunidad humana; por todo ello, el mundo no es de modo estático, sino que se desarrolla ante la mirada del hombre, con una expresión actual, en la medida en que se hace cada vez más lenguaje.

El κρινειν de la crítica no significa la diferenciación de lo que se tiene delante; es la posibilidad de lograr un saber de lo relativo, al mismo tiempo que proporciona legitimidad a la relatividad del saber. Con otras palabras, la relatividad del saber por el componente orgánico del pensar se supera únicamente gracias a la crítica. Schleiermacher lo expresa también de manera muy sintética refiriéndose a la identidad de pensar y ser que hace posible el saber: *la construcción de lo individual en un concepto es crítica*[81]. Según Reuter, el hecho de que la pregunta iniciada por el pensar sobre el fundamento termine en crítica, refuerza que la dialéctica haya sido desde el principio una ciencia eminentemente crítica que ha despertado mediante la negación. La crítica, concluye, es en cierto sentido la quintaesencia de todas esas negaciones[82].

El saber está en permanente proceso. Pensar y ser forman una unidad indiferenciada, separable únicamente a través de la abstracción; pues son determinaciones del pensar real que lleva a cabo el sujeto en camino hacia el saber. El conocimiento es posible por la unidad de ambos; lo especulativo y lo empírico, lo intelectual y lo orgánico aseguran la *realidad* del saber. El sujeto existe a través de su existencia corporal, concreta; está situado en la intersección de dos extremos únicamente para la ciencia. Incluso lo conocido objetivamente se transforma en lenguaje, se intelectualiza y entra en relación con otros objetos. "El procedimiento de

79. *Dialektik (1811)*, p. 46.

80. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 61. "La relatividad puede ser elevada a saber mediante el procedimiento crítico". *Ibidem*, p. 99.

81. Cfr. *Ibidem, s* pp. 98-99.

82. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 192.

Schleiermacher es tratar los límites polares externos como puras abstracciones, mientras cada estado concreto en el proceso del mundo lo trata como mezcla de polos"[83]. Por lo mismo no hay un puro yo.

Llegados a este punto, procede completar la exposición de la dialéctica con los textos de la *Introducción* de 1833. En ellos se considera la relación del pensar y ser desde la óptica del lenguaje, principalmente. En esa medida, anticipan las tesis de la teoría hermenéutica que se exponen en el capítulo siguiente.

En efecto, el conocimiento real es naturalmente expresivo del mismo modo que el hombre es originariamente organismo (exterioridad). La subjetividad corporal abre inmediatamente la consideración de la naturaleza dialógica del hombre. La expresión del pensar es el lenguaje, imposible sin la mediación orgánica. Así lo que facilita nuestro saber sobre el mundo, abre el acuerdo y la comunicación de lo que era común o universal de antemano. Si lo orgánico facilita el formarse del objeto para la conciencia, al mismo tiempo lo habilita para ser comunicado. Con razón concluye Kaulbach que "lo peculiar de estas consideraciones de Schleiermacher es que su modelo de conocimiento no parte del planteamiento sujeto-objeto, sino que en ese modelo de situación cognoscitiva se agrega como un tercer factor otro sujeto"[84].

En la *Introducción*, la dialéctica es definida como la exposición de los principios para la adecuada conducción del diálogo en el ámbito del pensamiento puro[85]. Un pensamiento que termina siempre en expresión. Así, la dialéctica es el camino de una razón que se realiza en el lenguaje. El diálogo tiene esa función de búsqueda en la propia naturaleza y curso del pensamiento de las condiciones del acuerdo en el conocimiento, de la expresión *verdadera*. Ahora bien, la dialéctica no es análisis del lenguaje, sino consecuencia del pensamiento verbalizado[86].

Por ello, la dialéctica no tiene una forma universal, sino que debe ser propuesta para un círculo lingüístico concreto; en cierto modo está sujeta a distintos criterios, según los lenguajes[87]. Schleiermacher concede gran importancia a la diferencia lingüística, que considera un signo de nuestra

83. KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", p. 240.

84. *Ibidem*, p. 243.

85. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 117. Hay pensamiento artístico, práctico-social y puro. Este último es el objeto propio de la dialéctica.

86. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 23.

87. Cfr. *Dialektik (1814). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 126. El texto elaborado tras años de docencia sobre hermenéutica está muy pegado a las condiciones de todo pensamiento, pero ya como ejercicio de habla.

incapacidad de elaborar un método válido universalmente, pero sobre todo revela que ninguna de las formas verbales existentes agota el pensamiento del espíritu humano. De otro modo, perderíamos la oportunidad de intentar acercar los distintos sistemas entre sí y mostrar cómo todos, sin embargo, tienen el mismo fundamento[88]. Sólo desde el pensamiento ejercido en contextos lingüísticos, cabe acceder al pensamiento puro. La mediación lingüística en el pensamiento supone para la dialéctica una precedencia metódica del lenguaje frente al pensar puro.

La crítica, sin la que no cabe una filosofía de la totalidad, debe ser ante todo crítica lingüística. A través del lenguaje el conocimiento se abre a la unidad del saber y a la comunidad de lo sabido. La crítica no se ejerce sobre la razón, sino sobre el saber real expuesto en el lenguaje. Este es la llave maestra del sistema de las ciencias; por lo que los criterios científicos son antes criterios lingüísticos. No hay duda de que Schleiermacher abre un campo de estudios que no fue detectado por sus contemporáneos, ni por sus mentores hermenéutas.

Schleiermacher introduce la verbalidad en el núcleo del pensar; con ello, libera la dialéctica tanto de la tentación del absoluto, como del ensimismamiento de un sujeto trascendental. Sin duda, la teoría del diálogo sugiere el límite de todo auto-análisis monológico de la razón idealista. El proceso del pensamiento se despliega siempre como un intercambio tanto dentro del pensar, como entre sujetos particulares. Schleiermacher capta mejor que Kant la diferencia indeleble que el lenguaje introduce en el pensamiento. La verbalidad (*Sprachlichkeit*) "evita fundar reflexivamente la unidad del pensamiento que se piensa en el sujeto del pensamiento"[89].

Una interpretación diferente propone Kaulbach cuando señala que, si bien la teoría de la subjetividad de Schleiermacher lleva consigo un cambio significativo respecto a la filosofía trascendental kantiana, la acoge hasta el punto de completarla. En su opinión la dialéctica no sólo trata del pensar y decir sobre objetos, sino que, al mismo tiempo, refleja la posición del sujeto y con ello, sus posibilidades de un conocimiento *a priori*[90]. En efecto, la dialéctica investiga los principios del pensar realizado en un ámbito estrictamente vital y lo refiere a un fundamento trascendental. Ahora bien, según Schleiermacher, el fundamento asiste al conocimiento real sin que pueda ser tematizado propiamente en relación con los objetos conocidos. En cambio, según Kant, las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento no sólo son formulables y diferentes entre sí, sino que

88. Cfr. *Ibidem*, p. 129.
89. BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", pp. 43-44.
90. Cfr. KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", pp. 244-245.

guardan estricta congruencia con los objetos, es decir, se deducen o legitiman a partir de ellos. En ese sentido son un saber de la objetividad anterior a todo conocimiento.

La argumentación de Schleiermacher sitúa el fundamento del saber en el absoluto, que adopta una forma doble; se trata de dos *correlata*, que al ser formalizados aparecen como lo auténticamente otro respecto del conocimiento, hasta el punto de que impiden cualquier comprensión de la reflexividad como un completo disponer de la conciencia. A ésta, la asistencia de lo trascendental en el conocimiento se le revela sobre todo en el lenguaje y la comunicación. Pero esto significa también que el saber no está al alcance de cualquier sujeto, sino que es una competencia intersubjetiva. El papel fundamental de la verbalidad del pensar no es, en mi opinión, un desarrollo del kantismo; al contrario, desvía el centro de atención puesto en lo *a priori*, para situarlo en el diálogo; con ello, abandona la concepción de un saber definitivo, y lo substituye por un saber en camino que está precisamente abierto al crecimiento porque los principios son principios del saber y no de lo sabido. En este sentido interpreto la afirmación de Schleiermacher, según la cual el saber es un pensar que no se funda en la mayoría y la diferencia de los sujetos pensantes, sino en su identidad[91].

La filosofía kantiana, en cambio, no entiende la reflexividad del conocimiento como "un saber que se conoce", sino principalmente como "un saber sobre el conocimiento". Ahí se equivoca hasta el punto de malograr la explicación sobre "el saber que se conoce" en la *Deducción trascendental de las categorías* y, por ello, también sobre la unidad de todo saber en el *Canon de la razón pura*. Schleiermacher puede ver el resultado de una reflexividad a la manera de Kant llevada hasta las últimas consecuencias, es decir, hasta convertir las condiciones de posibilidad en posibilidad absoluta. Por ello, su posición no deja dudas: la unidad indiferenciada de pensar y ser en que consiste el conocimiento revoca la capitalidad de la lógica por muy trascendental que sea; en ese sentido considera relevantes para el conjunto de las ciencias tanto la metafísica como la teología.

Como hemos visto, la argumentación de 1833 insiste en la centralidad de una de las tesis de las primeras lecciones: la unidad de pensar y ser. En esta línea afirma que la discusión (*Streit*) es la forma propia del diálogo en el ámbito del pensamiento puro; ello es debido a la limitación del conocimiento humano que aspira a disponer de las reglas únicamente a través

91. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 17.

del proceso cognoscitivo individual y colectivo. La necesidad de lograr coherencia o acuerdo en un pensamiento que discute consigo mismo como expresión de su finitud, por un lado, supone siempre la mismidad del objeto; por otro, exige la relación del pensar con el ser. En efecto, toda discrepancia implica la independencia del objeto sobre el que se piensa de modo diverso. Sea cual sea el modo de la discusión, los actos del pensar que proponen el objeto de distinta manera, serían uno solo, es decir, pensamiento sobre pensamiento, si no refirieran a algo distinto[92]. Si suprimimos la relación del pensar con el ser, es decir, si el pensamiento permanece puro en sí mismo, *únicamente hay diferencia*. La discusión requiere que algo sea lo mismo para los distintos pensamientos; por ello, el pensar entendido como pura *diferencia* no permite una conciliación, y ante otro pensar igualmente diferente es sustituido. Ese quedarse en sí mismo del pensar que propone simples diferencias, es lo que está a la base del escepticismo. Mientras el pensamiento se refiera al ser como algo otro respecto de él, se dan las condiciones de la discusión y, por tanto, también de la dialéctica[93].

La *Introducción* muestra de manera inequívoca las coordenadas de la teoría del conocimiento de Schleiermacher. Las funciones orgánica e intelectual del conocer son co-originarias e irreductibles: su diferencia y unidad habilitan la relación de pensar y ser. Al mismo tiempo, esa irreductibilidad de experiencia y especulación confirma la individualidad del pensar, su finitud articulada verbalmente. Merece la pena insistir en que de este modo, aunque el lugar del pensamiento es siempre el sujeto, en ese pensamiento se pone siempre algo que no procede de él, sino del lenguaje. En consecuencia, el fundamento de la unidad de saber y querer es buscado más allá de la conciencia[94].

El pensamiento se entiende a sí mismo en la medida en que dialoga, es decir, está en proceso hacia el saber. Lo permanente, el saber, es una meta inalcanzable. Rother señala que el comienzo del pensamiento es él mismo como un querer saber. Si el pensamiento como un querer saber pensante es el comienzo de sí mismo, también como saber tiene que ser el final de sí mismo. Pero, siendo ese final una aspiración, la dialéctica es la

92. Cfr. *Ibidem*, pp. 132-134.

93. Cfr. *Ibidem*, p. 136. El objeto es puesto en el pensamiento como independiente. El valor de esta afirmación en pleno apogeo del idealismo no debe ser minimizado. BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", p. 44.

94. KIMMERLE, H.: "Die Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 44.

única forma del pensar dominante en todo el proceso[95]. La dialéctica es entendida, por un lado, como arquitectónica del saber, por otro, como órgano para el correcto progreso en el saber y criterio para cada pensamiento individual.

Puesto que cada saber es real sólo en el lenguaje, la dialéctica es desarrollada como el arte (*Kunstlehre*) de la crítica a la ciencia y el arte del diálogo[96]. De este modo, la última redacción de la dialéctica coincide con las primeras formulaciones. Al comienzo de las lecciones de 1811, en el contexto del significado que la dialéctica tiene en el mundo antiguo, ésta es definida como *el arte de realizar una construcción filosófica con otros*. Los principios del diálogo tienen que tener, por tanto, validez universal. Al mismo tiempo, la dialéctica es crítica, pues contiene los criterios según los cuales una ciencia puede ser conocida[97].

Un último apunte a la relación entre el pensar y ser lo proporciona la unidad de conocer y querer que expresa el *querer saber* del pensar. "Distinguimos el pensar del saber por el convencimiento; reconocemos éste, sin embargo, únicamente si lo tenemos también en otro, a saber, en el querer"[98]. La oposición en el hombre entre pensar y querer se funda en la diferencia entre naturaleza y moralidad, física y ética. "Se puede considerar lo ético y lo físico de doble manera como formando una serie, sin embargo, el punto donde aparece la oposición en el hombre es siempre un punto de inflexión"[99]. Del mismo modo que la ética crece en la física del hombre, también, al contrario, se puede aceptar un desarrollo de lo real desde lo ideal. Se entiende entonces que la razón de la modificabilidad de las cosas por la voluntad no radica en el poder de la naturaleza humana, sino que puede estar sólo en la identidad del ser que piensa y quiere con lo simplemente objetual en relación a ese ser. La unidad del saber y la del saber y el querer no son deducidas directamente, sino mostradas en la medida en que pueden ser hechas visibles[100].

Desde esta perspectica hay que entender la afirmación de Schleiermacher según la cual el hombre es punto de inflexión gracias al cual el ser

95. Cfr. ROTHERT, H. J. "Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch", p. 193.

96. Cfr. HERMS, E.: "Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher", p. 499.

97. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 3-4.

98. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 61.

99. *Ibidem*, p. 62.

100. KIMMERLE, H.: "Die Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 45.

puede ser visto bajo la forma de la acción de lo ideal en lo real[101]. El pensamiento se distingue de todo otro acto precisamente porque llega a su plenitud en el discurso; el querer, por el contrario, en el movimiento y en la actividad externa. Mientras que el pensamiento no reproduce la realidad, solo la comprende tal como es (en el pensamiento el ser de las cosas está en nosotros a nuestra manera), en el querer la conciencia sobrepasa lo dado, realiza un movimiento que aparece como acción del hombre[102]. Todo ello responde, además, a varias cuestiones que deja planteadas la ética. En el marco de la dialéctica se entiende la posibilidad de una *animación* racional de la naturaleza que no anula lo natural preexistente, sino que se ajusta con la forma natural. De modo congruente con la ética, el querer libre se encamina a realizar el fin propio racional (de ningún modo *natural*) que, a través de la caracterización del yo (*poniéndose*) y del ser (*desarrollándose*), se muestra como tal y se realiza en la actividad racional; de la misma manera, los bienes procurados con la acción de la razón están en pleno desarrollo impulsados por la razón inacabada, y clamando por su plenitud. La dialéctica asegura la generalidad de la razón individual e insiste en que la acción ética no se apoya en inclinaciones individuales; antes bien, como señala Reuter, "tiene que tener su medida en el acuerdo intersubjetivo de todos los volentes, en una voluntad universal e idéntica"[103]. Pero, añadiría por mi parte, la dialéctica legitima también algo esencial en la acción de la razón: la congruencia entre naturaleza y razón que expresa el órgano no es casual o aleatoria.

4. EL FUNDAMENTO TRASCENDENTAL DEL SABER

En la argumentación de la dialéctica se ha advertido la necesidad de una unidad anterior desde el punto de vista formal, es decir, desde las operaciones, y de otra desde el punto de vista material, esto es, desde el ser real organizado. El camino dialéctico admite una caracterización negativa de esa doble unidad que destaque su ser diferencial respecto del pensar. *Debe haber una identidad o fuente de todo saber, y ésta tiene que ser absoluta* frente a la condición relativa de todo pensar y de todo ser. Si la entraña de la relación con las cosas es la oposición, por lo que el ser es

101. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 63.
102. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, pp. 194-5.
103. *Ibidem*, p. 202.

lo otro para el pensar, pero adecuado a su medida, la unidad suprema, el saber del saber, debe ser lo completamente otro.

No se trata de elaborar una demostración de la existencia del absoluto, señala Schleiermacher en las lecciones de 1811. Una demostración supone siempre el conocimiento previo de algo, mientras que *el conocimiento del absoluto es lo originario que está a la base de todo lo demás.* Ahora bien, el absoluto puede estar en nosotros sólo en la medida en que en la identidad de nuestro ser y nuestro concepto somos una imagen de la divinidad, que como tal es inadecuada. *La divinidad es tan inconcebible como su conocimiento es la base de todo conocimiento.* Una vez más en la dialéctica, la dependencia originaria que identifica la existencia humana escapa a la formalidad objetiva. Sólo a través del sentimiento se presenta de modo inmediato: no hay una intuición de la divinidad propiamente, sino que ésta se nos da con la intuición del mundo[104]. Ese saber sentimental sobre el absoluto es una relación *tan natural* como la del pensar al ser; más aún la precede y con ello asegura la unidad de lo ideal y lo real.

Se trata de la relación con la identidad presente en nosotros mismos y el acto de la experiencia de esa identidad es el sentimiento. Sentimiento significa la conciencia como tal. Por tanto, la expresión carece de las connotaciones psicológicas usuales; refleja el fundamento de todo saber, pero sobre todo de la conciencia individual. El sentimiento de ningún modo es algo meramente individual como la sensación, pero tampoco es general como la reflexión, sino experiencia de la unidad de lo general y lo particular en uno mismo. Es la forma del tenerse a sí mismo como indiferencia respecto al saber y al querer. "En la medida en que lo pensado determinado no es el pensamiento mismo, sino más bien el pensamiento es un tener lo pensado, la forma del tenerse está en la base de todas las manifestaciones vitales, así también de lo pensado"[105]. Es la identidad

104. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 23-25. Frank comenta a este respecto que, si Dios fuera miembro de una cadena causal u objeto de una experiencia reflexiva incontestable (como en las pruebas de su existencia o en las uniones místicas), seguiría siendo dado indirectamente o bien inmediatamente. En tanto que dado, llegaría a ser un otro inmanente a la conciencia que le determina. Por tanto, de ningún modo sería lo que Schleiermacher propone: el fundamento de determinación independiente que falta en la conciencia más superior posible. Cfr. FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, p. 110.

105. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 220. "Tampoco la religión es un sentimiento subjetivo. El sentimiento religioso es el sentimiento de total dependencia que desplaza y sustituye las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, que son derivaciones teóricas secundarias". WILLIAMS, R.: "Immediacy and determinacy in Schleiermacher's Phenomenology of self-consciousness", p. 214.

como poseída. "La identidad del fundamento está presente en una forma de vida"[106].

El sentimiento, que en *Der christliche Glaube* de 1822 vuelve a tener un peso propio, es la inmediata experiencia de los límites ideales del pensamiento; abre directamente a Dios como unidad trascendental de pensamiento y ser, una unidad que no puede ser experimentada, sino en la inmediatez del sentimiento. Ahora bien, las ambigüedades del pensamiento y conocimiento en permanente progreso no se aclaran con la identidad del sentimiento; éste no establece definitivamente qué pensamiento es conocimiento. El sentimiento únicamente imita la unidad del fundamento trascendental, no es el fundamento mismo. "El sentimiento es la inmediata identidad de pensamiento y voluntad, aunque sólo relativa"[107]. La identidad relativa indica una analogía entre el fundamento como lo trascendente y el fundamento como trascendental que unifica. De este modo el sentimiento o autoconciencia (como un tenerse a sí mismo) es el único acceso a la unidad originaria. En él se *siente* la unidad de la relación de la conciencia consigo misma y con lo otro. Desde el punto de vista del saber carece de eficacia pues sólo se siente lo idéntico, es decir, lo ya sabido, mas no lo que todavía queda fuera. La filosofía, es decir, la dialéctica parece incapaz de proporcionar ella sola la respuesta última a la oposición de lo real y lo ideal y, por tanto, a la unidad del saber. La religión más que la teología pone al ser humano en relación directa con el fundamento[108].

106. BRITO, E.: "La 'dialectique' de Schleiermacher et l'absolu schellingien", p. 80. "El sentimiento en la presencia de sí temporal es una metáfora de la unidad ausente". FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, p. 120.

107. *Dialektik*, 1818, p. 154. Cfr. THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 109. Lombardo propone una distinción entre fundamento trascendente y competencia trascendental según la cual en el ejercicio del saber y en el sentimiento subjetivo que le acompaña, autoconciencia, lo transcendente se manifiesta trascendentalmente como regla incondicionada de constitución y esta regla tiene además la fuerza efectual de un principio eficiente. Cfr. LOMBARDO, M. G.: "L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendente nella dialettica di Schleiermacher", p. 515.

108. El reproche de Hegel de que es confuso el modo como Schleiermacher combina subjetividad e inmediatez, universalidad y racionalidad, recuerda que la vuelta al sentimiento como "lugar" de la teología, supone volver a la subjetividad privada-precognoscitiva. Cuando Schleiermacher se da cuenta que esto reduce la doctrina teológica a opinión meramente privada, contingente y variable e incapaz de institucionalización, clama por la universalidad del sentimiento y sus estructuras. Pero esta universalidad es ya abstracta, incapaz de fundar o justificar cualquier contenido particular. Según Hegel, falla al mostrar la relación interna de lo universal y lo particular. Cfr. WILLIAMS, R. R.: "Immediacy and determinacy in Schleiermacher's Phenomenology of self-consciousness", p. 217. "Schleiermacher identifica sentimiento y conciencia de sí, mientras que Hegel considera la autoconciencia como un momento más concreto que el autosentimiento". BRITO, E.: "Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher", p. 35.

En definitiva, se trata de encontrar lo absoluto en la doble función que debe realizar, siguiendo el hilo de las dificultades señaladas en la dialéctica para lograr la unidad del saber. Por un lado, como lo trascendental, suspendido por encima de lo real; por otro, como lo formal, es decir, lo que diferencia el saber del pensar incierto, aunque también referido a lo real. La conciencia individual escapa a la tentación de la autoreflexión en la medida en que es un ponerse, mientras que el desarrollarse del ser mantiene el pulso de un saber real y finito. Por ello la unidad que está en la base de todo conocimiento debe incluir también el ser según ella misma, es decir, como unidad. *Buscamos ambos como en uno sólo y lo hemos encontrado en el absoluto*[109], afirma Schleiermacher. En las lecciones de 1814, se encuentran expresiones semejantes: "el sujeto absoluto y la unidad absoluta del ser son en tanto que pensamientos genéticamente distintos, sin embargo, expresan sólo el mismo ser"[110]. Por tanto, el sujeto supremo del que no se puede predicar nada más e incluye en sí toda relación, coincide con la fuerza viva suprema que no puede ser subsumida bajo ninguna otra[111].

Las ideas de Dios y mundo son correlata, mas no idénticas; desde el pensar, la divinidad es puesta como unidad sin diversidad y el mundo como diversidad sin unidad. La totalidad de lo opuesto no puede ser pensada sin la negación de toda oposición[112]. Ambas ideas constituyen únicamente el fundamento transcendental del saber; es decir, en el par Dios-mundo se responde a la unidad de pensar y ser, es decir, cómo el saber es realmente un saber. Y, además, de una manera en la que se eliminan por improcedentes algunas de los problemas frecuentes en el pensamiento de los últimos siglos. Por ejemplo, el que surge de pretender acceder a la esencia del hombre desde el pensamiento; o la cuestión sobre la posibilidad de un conocimiento de Dios en las cosas. La dialéctica confirma que no disponemos de otra relación entre Dios y el mundo que no sea la interrelación de ambos en el pensar; tampoco podemos construir una oposición o una identidad de ambos pues implica traspasar el pensar en el cual comparecen. La autoconciencia de la dialéctica no pregunta por qué

109. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 30.

110. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 38. "También materialmente considerados son lo mismo. Pues el sujeto absoluto no lo sería, si todavía se pudiera predicar de él en un juicio propio algo pensado. Y la absoluta unidad del ser no lo sería todavía, si todavía se pudiera poner algo fuera de ella que pudiera predicarse de ella en un juicio propio". *Ibidem*.

111. Cfr. *Ibidem*, p. 57. La misma idea aparece expresada poco despues: "Cada sujeto superior y por tanto, lo supremo pensado se incorpora a la totalidad de lo material subordinado a él; y cada esfera material también la materia absoluta pensada tiene su unidad mediante un sujeto superior puesto en correspondencia a ella". *Ibidem*, p. 59.

112. Cfr. *Ibidem*, p. 68.

el mundo, por qué existo yo y no sólo Dios. No lo hace, porque aislar a Dios del mundo, es decir, el pensamiento de Dios en sí mismo y al mundo de Dios, no es tarea de la dialéctica; o lo que lo mismo, no es reclamado por la investigación sobre el saber. En efecto, la dialéctica se pregunta por el fundamento del saber, de un saber que está ya dado, que está siempre realizándose[113]. La cuestión de la nada es pura retórica, no es propiamente una pregunta fundamental.

Dios no es un postulado para el saber real. Aunque no hubiera un saber real o el menor medio para distinguir el saber del no-saber, la certeza de Dios sería la misma porque está en la idea del saber. En la misma medida se advierte lo inesquivable del otro *correlata*, la idea del mundo. En las primeras páginas de la dialéctica se detecta la necesidad de una arquitectónica; el concepto de mundo es en cierto sentido una, puesto que significa la unidad de todo conocimiento[114].

La formulación de 1814 del absoluto como idea que funda el saber plantea ciertas dificultades. No hay conocimiento, pero sí idea. ¿Cómo se forma como idea? ¿ Qué significa una idea no conocida? Una vez que se ha excluido el saber metafísico sobre Dios, la dialéctica debe, al menos, mostrar las razones lógicas que permiten un decir y, por tanto, un cierto saber sobre el absoluto.

Schleiermacher parece tener en cuenta estas dificultades cuando propone entender el absoluto, es decir, la unidad que funda el pensar en una doble manera: como Dios y como mundo. En efecto, aspectos como la universalidad del saber, la comunicabilidad, la limitación de nuestra experiencia, etc. no pueden ser explicados como una filosofía del espíritu absoluto que absorba justamente lo finito e individual en pro de lo universal y general. Igualmente, una epistemología de la experiencia es incapaz de dar razón del conocimiento; la finitud y limitación del conocer son un punto de partida del pensar que apela al menos a una infinitud como universalidad.

"Sabemos del ser de Dios en nosotros y en las cosas, pero no sabemos de un ser de Dios fuera del mundo o en sí"[115]. El ser de las ideas es un ser de Dios en nosotros, puesto que esto es lo que significa el absoluto, condición suprema de toda unidad en que consiste el saber. Dios nos es dado en la medida en que es la unidad permanente en la conciencia; de este

113. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 266.

114. "La arquitectónica universal y objetiva es también la de un concepto porque la unidad de todo conocimiento es el concepto de mundo". *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 115.

115. *Ibidem*, p. 65.

modo constituye nuestro ser propio, pues sin ideas o conciencia no seríamos. Ahora bien, el ser de Dios nos es dado en la medida en que en cada cosa –por el ser y la relación– está puesta la totalidad y con ello el fundamento trascendental. El ser de Dios en sí no nos es dado; sabemos de él en la medida en que *somos Dios*, es decir, lo tenemos en nosotros[116]. Es preciso entender estas afirmaciones en el tono propio de la fundamentación del saber para no concluir precipitadamente que estamos ante un inmanentismo o ante un misticismo.

El mismo tipo de argumento se aplica a la idea de mundo como totalidad del ser; esto es, queda fuera de nuestro saber real. Ambas ideas, Dios y mundo, son *correlata*, aunque no son trascendentales en el mismo sentido[117]. La diferencia entre ellas se refleja también lógicamente; Dios es *la unidad sin multiplicidad* y el mundo *la multiplicidad sin unidad*. En la dialéctica el ser de las cosas interviene únicamente como ese elemento real, existente al que confiere orden la función orgánica del conocer. La irrenunciable remitencia del pensar al ser de lo pensado no permite, sin embargo, ir más allá de una afirmación del ser como irracional, es decir, como incognoscible en sí mismo. En este punto, como hemos señalado, Schleiermacher no se separa mucho de Kant.

En cambio, discrepa de la filosofía crítica cuando ésta afirma que Dios es una de las ideas que sobrepasa el saber real y, sin embargo, es constitutiva del mismo, lo cual parece un intento de identificar lógica y metafísica, después de haber declarado la incognoscibilidad del absoluto. Rechaza con ello lo que considera un malentendido por parte de Kant; éste no tiene en cuenta que la idea de Dios puede ser regulativa, es decir, principio formal como afirma en la *Crítica de la Razón pura*, sólo si antes es constitutiva de nuestro propio ser. En consecuencia, la filosofía trascendental no puede explicar cómo se nos da la idea de Dios[118]. La

116. Cfr. *Ibidem*, pp. 66-67. En torno a esta cuestión Demange distingue entre inmanencia e inmanentismo. Una cosa es afirmar la exclusiva inmanencia del absoluto en la naturaleza en general y en el hombre en particular; y otra, poner como principio de toda religión una presencia primera de Dios en la interioridad humana. La primera posición es de orden ontológico; aboca consecuentemente en el panteísmo o en un ateísmo. La segunda es de orden puramente metodológico; se opone a un procedimiento extrinsicista; no prejuzga sobre la naturaleza del absoluto. La cuestión es si la segunda no lleva a la primera. Cfr. DEMANGE, P.: "Schleiermacher et l'imputation de modernisme", p. 1179.

117. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, pp. 68-69. "En la dialéctica Schleiermacher persigue un absoluto, pero el único absoluto logrado es la presuposición trascendental de la polaridad coinherente; es un constructo formal del que no se puede predicar otra cosa sino que es presuposición del conocimiento". SPIEGLER, G.: "Theological Tensions in Schleiermacher's Dialectic", p 17.

118. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 74.

unidad del saber no es una cuestión metafísica; pero únicamente desde la dialéctica, que en definitiva es una sistemática de las ciencias, se alcanza el ser absoluto. Sin embargo, no se puede olvidar lo limitado de ese acceso. Absoluto conocimiento y, en correspondencia, absoluto ser son contradictorios en los términos. El mundo y nuestro conocimiento del mundo están ligados a *la condición absoluta de la relatividad*[119]. En esa medida sólo el mundo nos proporciona una imagen de la totalidad, porque nuestro pensar relativo está referido siempre a lo mundano. La dialéctica contribuye a la misma "ascesis" de los *Discursos sobre la religión* y los *Monólogos*: a saber, la que desde lo temporal exterior lleva a su auténtico fundamento en el espíritu.

El lector de la dialéctica advierte enseguida que éste es uno de los puntos más difíciles de la tesis, presente ya en la ética, sobre el acceso al absoluto desde el interior de la conciencia o, expresado en otros términos, sobre la presencia de lo infinito en lo finito como definición de la individualidad. Se hace referencia al absoluto como el saber por el que todo conocimiento es tal, aunque él mismo no puede ser representado propiamente, sino a través de los conocimientos que resultan de su fuerza. Por otra parte, me permito recordar que la dialéctica ha sido definida como *Kunstlehre*, es decir, como un conocimiento ligado al cual se da la clara conciencia de su producción. Estos dos extremos delimitan el razonamiento sobre el absoluto; su importancia para el sistema impone una consideración de los pasos de la argumentación de Schleiermacher. ¿Cómo se producen, entonces, la idea de Dios y la idea de mundo?

En 1814 la analogía de Dios y el mundo se establece mediante la oposición y relación de lo uno y lo múltiple que amenaza con dejar a Dios como fuerza fuera del mundo. Los textos de 1822, en cambio, parecen volver a la posición de 1811. Reuter examina la rectificación que hace Platón en el *Parménides* de la paradoja sobre lo uno y lo múltiple mediante la dialéctica de lo uno y lo otro, y muestra después esta misma rectificación en los textos de Schleiermacher de 1822. La relación de Dios y mundo es formulada primero lógicamente en base a la oposición cualitativa de lo uno y lo otro. Dios es la unidad con exclusión de opuestos, mientras que el mundo es la unidad dinámica con inclusión de todos los opuestos[120]. La estructura del mundo es identidad, coincidencia de lo

119. "En base a sus especulaciones dialécticas llegó a la conclusión de que cualquier cosa que es real tiene que participar de la relatividad". SPIEGLER, G.: "Theological Tensions in Schleiermacher's Dialectic", p. 18.

120. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, pp. 248 y ss. Frente a Kimmerle y Rothert sostiene que Dios no es nunca idéntico con la totalidad del mundo. Cfr. *Ibidem*, p. 252.

diferente e incluso armonía de lo ideal y lo real. En cambio, Dios no es identidad sino pura unidad sin opuestos: una absoluta y total "desubstancializada" *coincidentia oppositorum*. Esa exclusión de todo (o pura unidad) es nada de lo que es en el mundo. En esa medida, es una verdad impronunciable. Reuter subraya que nuestro lenguaje nos fuerza, sin embargo, a decir que esa unidad es nada; en consecuencia, el ser del uno completamente otro en la medida en que puede ser dicho sólo excluyendo todo lo otro, debe ser puesto en relación con lo otro en tanto que un todo ordenado. La relación de Dios con el mundo no es la correlación, sino la contradicción con el mundo[121]. Pero esta contradicción tan sólo expresa una relación lógica, la que surge cuando la negación de todo es condición suficiente para afirmar el ser de lo uno. No es suficiente.

El camino hacia la unidad del saber no puede detenerse por procedimientos lógicos, pues de alguna manera asiste a todo acto cognoscitivo. Es preciso añadir también que la contradicción trata, además, sobre el comportamiento de Dios frente al mundo, es decir, sobre el permanente estar de lo uno en lo otro (que reproduce la acción del espíritu sobre la naturaleza por la que el mundo es símbolo de la razón). La dialéctica reproduce en cierto modo la vuelta al origen del sujeto individual que desea progresar en el saber. Si el saber *se apoya en la identidad general de la construcción y en la coincidencia con el ser*, en el pensar consciente debe verificarse esa doble fundación del saber. Así, por ejemplo, identidad y diferencia articulan la relación del sujeto con los objetos a través de la función orgánica e intelectual. Como hemos visto, por *la actividad de ambas se produce la conciencia*. "La identidad del pensar expresa la coincidencia del hombre con el ser en el lugar donde se encuentra; la diferencia expresa su pensar diferente del ser en el lugar"[122].

Acabamos de ver que temporalidad e identidad son las notas contradictorias del *Übergang* que impiden representar en la autoconciencia el fundamento del saber. Por consiguiente, "la idea de Dios no funda nuestro saber que progresa. Ni por el hecho de que el saber se extiende, ni porque se completa nos acercamos a la idea de Dios. Esta se da por igual en cada acto de saber determinado, es elemento característico de la conciencia humana"[123]. Si por ese lado no hay posibilidad de acceder al fundamento del saber, ¿qué otra vía permite verificar su asistencia? Schleiermacher propone una estrategia que incluye, al mismo tiempo, y como un par inseparable, las dos ideas o *correlata*. Si la idea de Dios fuera el único funda-

121. *Ibidem*, pp. 253-4.
122. *Dialektik (1822)*. En *Hermeneutik und Kritik*, p. 464.
123. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 69.

mento, podríamos seguir pensando y sabiendo; en ese caso, no aspiramos al progreso en el saber, y éste queda en manos de la casualidad. La idea de mundo es la que asegura todos nuestros conceptos provisionales. "Del mismo modo que la idea de Dios es el término transcendental *a quo*, y el principio de posibilidad del saber en sí, así la idea de mundo es el término trascendental *ad quem* y el principio de la realidad del saber en su devenir"[124]. Con otras palabras, Dios funda la identidad de nuestro conocimiento, mientras que la idea de mundo asegura la coincidencia del pensar en progreso con el ser. Entre ambas se sitúa la conciencia humana, sólo posible en la medida en que se apoya en la doble faceta ineludible del pensar: la asistencia del origen; Dios no sólo es identidad ante la variedad de objetos, sino que deja al mundo ser un otro objetivo ante la unidad subjetiva. Es Dios quien tiene el mundo ante sí. No al contrario. Pero el mundo reúne los opuestos sin los que el saber no es verdadero para una conciencia finita y viva. Sólo *poniéndose* puede saber la conciencia acerca del fundamento que se oculta a toda representación.

La unidad no es concebible por la dialéctica ni alcanzable en la conversación que trata de seguir las reglas del arte dialéctico. El sujeto se muestra como un estadio intermedio en el camino a la unidad. Schleiermacher considera que esa conciencia individual dispone de una dimensión más profunda que el pensar y el hablar. Es la dimensión del sentimiento. Todo discurso muestra sólo indirectamente lo que la conciencia experimenta como sintiente[125].

El difícil acceso de la razón a Dios en los siglos anteriores culmina en el rechazo de toda posibilidad de una prueba teórica de Dios, y en su afirmación como postulado moral en Kant; en ambos casos, piensa Schleiermacher, opera una división entre sujeto y objeto: por un lado, el yo como sujeto y, por otro, Dios como objeto. La dialéctica propone una salida original. Sitúa a Dios como lo más íntimo a la conciencia; pero, por tratarse de una conciencia finita abierta al ser, su fundamento trascendental desarrolla su completamente otro o mundo sin el que el ser dado siempre relativamente convertiría en casuales y provisionales todos los conceptos. No hay acceso cognoscitivo, ni lingüístico a Dios, pues el pensar y el lenguaje están esencialmente abiertos al ser limitado; la limitación del acceso procede también de la comprensión del ser como desarrollarse, como proceso, que coloca en la sombra la condición de creado para el mundo y de creatura para la conciencia. La dialéctica lleva

124. *Ibidem*, p. 70.

125. KIMMERLE, H.: "Die Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", p. 46.

el pensamiento filosófico al reconocimiento de algo indecible para lo que sólo puede emplear una palabra 'Dios'; así pues la procesualidad de la realidad puede ser preservada de su re-sustancialización en la medida en que Dios sigue siendo lo completamente otro que disuelve su otro, el mundo, en la historia[126]. Evidentemente, la dialéctica no reconoce a Dios como causa primera del mundo, sino como origen.

5. EL SUJETO EN LA DIALÉCTICA

A partir de lo expuesto hasta el momento cabe colegir el concepto de sujeto que opera en la dialéctica. Por un lado, desde el punto de vista de la sistemática de las ciencias, la inaccesibilidad del fundamento comporta que la autoconciencia individual, el sujeto, busque la confirmación de su saber a través de la comunicación; por ello, como se ha señalado, la dialéctica o ciencia de los principios supremos del saber es también una teoría del diálogo que vincula la hermenéutica a la cuestión del origen del conocimiento y, con ello, al misterio de la subjetividad humana.

Por otro lado, la exposición de la autoconciencia como *poniéndose*, permite eludir la centralidad del sujeto y designar la unidad máxima en que consiste como paso temporal (*Übergang*)[127]. El ser del hombre se advierte en el pasar; un pasar que vincula el pensar y el querer de modo *natural*. También es un ir más allá, desde un punto de vista hacia otro. Ello refuerza la exposición del ser humano como el cruce de lo temporal y lo eterno que, al pensar y querer, modifica la realidad presente: el saber se despliega en la historia; por ello se puede decir que, en cierto modo, la historia, la moral y la realidad social constituyen una ontología regional.

Esta concepción del sujeto se corresponde con la eficacia que tiene el concepto de vida en la ética. La vida no es sin más lo orgánico; el órgano es, sobre todo, la metáfora de la unión de razón y naturaleza que asegura que el vivir se sabe viviendo. Pero este saber es en realidad un sentir. El sentimiento universal de dependencia expresa el ser condicionado por la base natural de la vida; es reflejo del don de la corporalidad del individuo y de su carencia; "es también expresión del estar abierto a la totalidad de

126. Cfr. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 268.
127. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 19, 30, 42, etc.

lo ya dado (naturaleza y cultura o sociabilidad) que le pertenece como una segunda naturaleza"[128].

En todo ello se percibe una ruptura de Schleiermacher con relación a la visión moderna del sujeto; es característico de su dialéctica que la autoconciencia no sea entendida como automediación, sino que es siempre mediación por otro[129]. La dialéctica tiene que considerar como elementos inherentes a toda actividad cognoscitiva el error, pero también el malentendido. Su núcleo teórico principal es la identidad de la competencia formal o técnica en la producción cognoscitiva, que va unida a la esencia de la autoconciencia. Schleiermacher lo entiende como la unidad de lógica y metafísica que buscaba la filosofía antigua y negaba la moderna[130]. De este modo, no es tarea de la filosofía elaborar una teoría del sujeto cognoscente, pues desde ningún punto de vista el origen último del conocer o del obrar radica en él. La exposición de la unidad del saber se completa cuando se considera al sujeto que conoce realmente; sólo que Schleiermacher es consciente de que una conciencia individual es correlativa a una comunidad de sujetos. Con otras palabras, el fundamento trascendental del saber opera realmente en el saber compartido y, por tanto, en los sujetos que conocen, más que en un sujeto que es un "centro descentrado" por otros centros. A partir de esta conclusión extraída de las lecciones, se puede advertir la importancia del texto que redacta cuando tiene en mente la publicación de la dialéctica.

La *Introducción* a la dialéctica de 1833 presenta la aspiración al saber desde la realización histórica del mismo. Retoma, por tanto, la condición de *Kunstlehre* para esta disciplina. En ese sentido completa perfectamente la idea original de las lecciones que pretenden un saber como arte, que *produce* lo individual en lo general. Y lo hace en el ámbito más común a todas la ciencias, a saber, en el lenguaje que vehicula los conocimientos disponibles. También a través de él, la dialéctica puede mostrar cómo todas las ciencias son propiamente artísticas, es decir, participan del saber supremo.

La inclusión de la estrecha relación entre el pensar y el lenguaje sirve para concluir la doctrina dialéctica; y, además, introduce la hermenéutica. Aunque los análisis lingüísticos de la *Introducción* no plantean cuestiones interpretativas, sí aspiran a la comprensión de la intención de todo dis-

128. REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, p. 239.

129. Cfr. *Ibidem*, p. 238. Cfr. BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", p. 44.

130. Cfr. LOMBARDO, M. G.: *La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher*, p. 20.

curso y proporcionan una línea de argumentación que termina en las reglas hermenéuticas.

Schleiermacher da un paso más respecto a exposiciones anteriores; de acuerdo con la tesis de la irrenunciable verbalidad (*Sprachlichkeit*) del pensar, elabora un método para distinguir el conocimiento del simple pensamiento. Con ello asegura que el sujeto encuentra en sí mismo lo otro que no procede de él. La dialéctica es, en definitiva, una epistemología. "Limitación es el lema de la dialéctica"[131]. Limitación del pensar y conocer por las condiciones de la experiencia. Mientras el pensar no pueda ofrecer la estructura completa del mundo, la discusión y el intercambio de pensamientos serán necesarios.

La dialéctica destaca, por tanto, que debe haber "reglas comunes de combinación y un saber original común fundado por ellas que debe ser el fundamento de todo saber"[132]. El conocimiento de estas reglas puede ayudar a encaminar el diálogo hacia el saber que persigue toda comunicación. Pero la dialéctica no inventa las reglas. El pensamiento debe ser común en el sentido de que debe encontrar su nacimiento en la comunidad y, además, debe ser engendrado a partir del pensamiento ordinario. Es impensable un sistema *a priori* de principios indiscutidos captados a través de una intuición inmediata, en vez de a través del pensamiento dialógico[133]. En las lecciones de la dialéctica la unidad del saber se sitúa por encima de la unidad subjetiva consciente, mostrando así la dependencia esencial de ésta respecto de la primera; la transposición de esta idea al proceso histórico de adquisición del conocimiento retrae al filósofo de la inclinación a identificar ciencia con principios *a priori*. En cambio, le fuerza a destacar la importancia de la mediación cognoscitiva e incluso a reclamar que los dialogantes colaboren en la tarea pendiente de elaboración de las reglas[134].

Schleiermacher se aparta de las fórmulas ordinarias de la filosofía de sus contemporáneos. La hipótesis que explica el pensamiento puro es una espontaneidad en formación: "el pensamiento puro nace en y con su propia lengua, por así decir de ella misma como desarrollo íntimo del

131. THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 227.

132. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 8. La racionalidad discursiva no se instituye monológicamente, sino que sólo se puede justificar comunicativamente, a modo de diálogo. Cfr. FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, p. 124.

133. POHL, K.: "Die Bedeutung der Sprache für das Erkenntnisakt in der Dialektik Friedrich Schleiermachers", p. 303.

134. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 122.

espíritu y conforme a su naturaleza"[135]. Su origen no es particular, pero aparece progresivamente por disociación con las otras dos formas del pensamiento, el pragmático y el artístico, en virtud de la simple presencia de la razón. Según Schleiermacher existe en la naturaleza un impulso ético que produce por él mismo el despliegue del espíritu. Como sostiene en un texto sobre hermenéutica, el espíritu pensante se descubre a sí mismo poco a poco[136]. En la quiebra de la filosofía de la reflexión en su esfuerzo por presentar el sujeto desde sí mismo percibe que la conciencia inmediata es la condición de posibilidad del sujeto de dirigirse a lo que está fuera de él. Además, la no identidad de la autoconciencia es la condición de su apertura al mundo y a otros sujetos.

Como hemos visto, la posibilidad de la existencia individual exige la inmediata apertura a los otros. El individuo participa esencialmente de la humanidad. De acuerdo con esto, el razonamiento de la *Introducción* viene a desarrollar una conclusión apuntada en las lecciones de 1814/15: la unidad del lenguaje compensa la irracionalidad del individuo; por otra parte, el resto de incomunicabilidad que contiene toda expresión lingüística individual se equilibra con la unidad de la razón[137]. En la tendencia a la comunicación se afirma la pertenencia del individuo a un género. Debemos pues suponer una armonía posible en la diversidad y singularidad irreductible de lo humano. Cada hombre debe reconocer al otro en su singularidad; la receptividad respecto a otros es lo que permite una teoría de la comunicación donde la intersubjetividad deviene la condición misma de la subjetividad. En consecuencia, cabe afirmar que la individualidad es tributaria de una expresión de sí que resulta de la experiencia del ser en el mundo como sentimiento puro y simple de dependencia; el yo no se comprende sino ante el tú. La dialéctica asegura por tanto no sólo el saber, sino también la comunicación a cuyo servicio está el lenguaje.

En estrecha relación con estas cuestiones están los esfuerzos de Humboldt y Herder por explicar el significado del lenguaje para la construcción de un saber universal, pese a estar condicionado históricamente. En esa misma línea, Schleiermacher considera la historia de la humanidad como la historia de la búsqueda del saber, por un lado, a través del pensar ejercido en la acción sobre la naturaleza (*geschäftliches Denken*) y, por otro, del pensar que manifiesta los contenidos de la intimidad viva de un

135. *Ibidem*, p. 138.

136. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Audeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 328. Cfr. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 188.

137. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 109.

sujeto (*künstlehrisches Denken*)[138]. No obstante, en el pensamiento que se despliega temporalmente se puede distinguir el pensar puro, es decir, una forma independiente de la historia que se impone en la medida en que se hace consciente el deseo de saber. El lenguaje es la realización temporal del pensar y, en esa medida, no es adecuado a los conceptos del pensar puro; cualquier esfuerzo lingüístico por acoger el saber acerca del pensar puro está limitado por el horizonte lingüístico[139]. Por todo ello se advierte que, si la cultura recibe su plena acreditación como forma de moralidad en la ética, no en menor medida la historia se define principalmente como una teoría del espíritu.

El individuo que toma conciencia de sí mismo en el mundo está ante un otro y confronta con él sus representaciones, es decir, sus experiencias, puesto que el pensamiento es un actuar y el pensamiento puro el cumplimiento ético del espíritu. "La posesión común del lenguaje no es ética sino en la medida en que en medio de ella se produce la conciencia singular"[140]. El individuo no desarrolla su conciencia sino en el lenguaje, por tanto, sus pensamientos son copias de los de otros que funcionan como modelos[141]. Por ello, la dialéctica analiza las reglas del saber y las del pensar expresado en un ámbito lingüístico; son las reglas mediante las que el conocimiento ontológico, constituido lingüísticamente, puede ser juzgado verdadero[142]. El lenguaje es un código que nos precede; tiene que ver con la relación del pensar y ser, pero se inclina más por el lado del pensar. De alguna manera, la importancia del lenguaje en el acceso a la verdad permite atribuirle la condición de co-principio del pensar consciente, pues el pensar se constituye en la palabra. Se plantea de nuevo la pregunta ¿por qué el lenguaje es tan inadecuado para referirse al fundamento último de la verdad y el acuerdo, a saber, Dios?

Las lecciones de hermenéutica denotan también el esfuerzo por preservar el pensamiento de su reducción a mero lenguaje. Cuando Schleiermacher insiste en que hay algo inasible e individual en toda expresión, parece que se refiere a la individualidad del hablante; pero, como éste se presenta en el pensar como autoconciencia, bien podría ser que lo que siempre escapa a la comprensión, a la categorización lingüística sea un puro pensar. De otro modo parecería que los textos de la dialéctica sobre

138. Cfr. *Ibidem*, p. 118.

139. Cfr. POHL, K.: "Die Bedeutung der Sprache für das Erkenntnisakt in der Dialektik Friedrich Schleiermachers", p. 306.

140. Cfr. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 191.

141. *Ethik (1812/13)*, p. 263.

142. Cfr. LOMBARDO, M. G.: "L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendente nella dialettica di Schleiermacher", p. 504.

el pensar verbalizado concluyen además que las reglas del lenguaje son las del pensamiento y, con ello, que les corresponde una precedencia en orden a la construcción del saber real; en definitiva, que el lenguaje no es simple mediador en el acceso intersubjetivo a la verdad, sino que es también el criterio de verdad en las diferencias. En ese caso, el punto de vista realista o empírico en la unidad del saber perdería toda su eficacia, aunque esto signifique que el saber es relativo al ser conocido de modo limitado. Por otro lado, la gramática no resultaría de la lógica, sino al revés; la mediación histórica en el surgimiento de la gramática plantea además otra paradoja a estas conclusiones posibles.

La problemática de la comunicación del lenguaje y de la hermenéutica esta ya en los *Discursos sobre la religión* y en los *Monólogos*; en efecto, saca a la luz la aspiración del individuo a la comunidad de pensamiento que ve en el intercambio de pensamientos vivos el paraíso, y presenta el lenguaje como el difícil medio para establecer la comunidad. La utopía de Schleiermacher es una lengua que el individuo no posea enteramente: "forme cada uno su lenguaje en propiedad y como un todo artístico de modo que la deducción y el paso, la coherencia y el encadenamiento correspondan perfectamente al modo de construcción de su espíritu y que la armonía del discurso restituya el tono fundamental de la manera de pensar, el acento del corazón"[143]. Este texto anima a una interpretación de la tarea hermenéutica en clave psicológica; desde la dialéctica, en cambio, la interpretación es una praxis que necesariamente apela a los principios supremos del saber y, por tanto, del decir.

De acuerdo con lo señalado, la teoría general de la hermenéutica, que tiene a su cargo resolver los malentendidos que se dan en el discurso escrito, no puede reducirse ni mucho menos a un saber histórico-gramatical. Depende en efecto de la universal limitación del conocimiento humano y de la no-identidad de la conciencia y el fundamento, a la vez que de la unidad del fundamento y de todo el saber. La dialéctica explica la no-identidad de la conciencia individual y el fundamento mediante la naturaleza orgánica del conocer, es decir, por su limitación a la donación orgánica de lo real. Cabe preguntarse si no puede ser la relación a la inversa; es decir, que lo orgánico limite el conocimiento porque el sujeto está retrasado respecto de su propio fundamento. En estas cuestiones radica que la relación entre lo ideal y lo real aparezca como una oposición.

En estas páginas finales merece la pena considerar que, pese a las dificultades expositivas señaladas, la dialéctica es coherente consigo mis-

143. *Monologen*, KGA, I/3, p. 38.

ma y con el conjunto del pensamiento de Schleiermacher. Se puede afirmar incluso que ella proporciona la articulación, la sistemática a las disciplinas filosóficas desde dentro. No es un organigrama de las ciencias, sino un saber que opera en todo saber, por tanto, que pone también en relación a todas ellas.

¿Significa esto que las afirmaciones de 1812 en las lecciones de ética han sido superadas? Allí se dice que la ética se deduce de una ciencia primera: de la dialéctica, la cual tiene su parte fundamental en la tarea de fundar la posibilidad misma de la unión del espíritu y de la naturaleza, de lo real y de lo ideal. Este saber absoluto no es expresión de una oposición, sino del ser absoluto idéntico consigo mismo. Justamente es un saber superior en la medida en que nos enseña que *cada ciencia particular está bajo la forma de una oposición*[144].

La unidad sólo es posible tras la división, si lo dividido es completamente opuesto entre sí; entonces, lo escindido no permite sin más una suma, un agregado, sino un todo. Schleiermacher propone una lógica de la totalidad como formalidad adecuada al saber necesariamente parcial y finito; por ello, cada ciencia debe estar fundada en términos de completa oposición con otra. La oposición es fundamental para alcanzar la totalidad: el saber en su totalidad es el desarrollo de *el llegar a ser uno* de todos opuestos. "Por consiguiente, sólo hay dos ciencias reales bajo las que deben ser comprendidas todas las disciplinas subordinadas"[145].

La oposición *es innata en nosotros bajo la forma de alma y cuerpo, ideal y real, razón y naturaleza*. La acción de la razón consiste en la unión de los opuestos. "La ética considera el ser finito bajo la potencia de la razón, es decir, cómo en la unión de los opuestos la razón es la que actúa y lo real lo actuado; la física, en cambio, lo considera bajo la potencia de la naturaleza, es decir, cómo lo real es lo que actúa y lo ideal lo actuado"[146]. Las acciones de la razón son finitas, el conocimiento es siempre inacabado. Sólo en la complementariedad de los opuestos se refleja la identidad absoluta de lo que ya es uno. Pero, ¿se puede seguir hablando de oposición, cuando tanto el mundo como el saber que lo refleja son comprendidos orgánicamente? El esquema del organismo opera tanto en la dialéctica como en la ética y, como veremos, en cierto modo también en la

144. Cfr. *Ethik. (1812/13)*, p. 8. "Este método implica una cierta ontología; cada ser aparece como una unidad que lleva a los contrarios". BRITO, E.: *La pneumatologie de Schleiermacher*, p. 81.

145. *Ethik (1812/13)*, p. 8.

146. *Ibidem*, p. 8. "En el ser finito, como en el saber finito la exposición del absoluto es sólo relativa. En la plenitud la ética es física y la física ética. Por ello, la vida de lo ideal es un actuar en lo real y la vida de lo real es un actuar en lo ideal". *Ibidem*.

hermenéutica. También la definición de la dialéctica del saber como el pensar verbalizado, es decir, en términos de intercambio lingüístico parece contradecir la afirmación anterior. La intercambiabilidad no supone necesariamente la contraposición, aunque sí implica la parcialidad y una esencial reciprocidad de las partes que suscita inmediatamente la comunicación.

En definitiva, la dialéctica formula la condición esencialmente dependiente, es decir, no monológica del sujeto como un saber que opera en todo conocimiento y en toda acción y que, por ello mismo, no puede constituirse como el principio fundamental ni de la explicación del mundo ni de sí mismo. Esto significa, además, que mientras los conocimientos y las acciones son disponibles para la conciencia finita, la unidad que opera como su fundamento trascendental es únicamente notada en tanto que fuerza; ni siquiera la dialéctica es un saber como lo son el resto de las ciencias. Por eso, propiamente no hay circularidad en la exposición de la conciencia que conoce y quiere. No se puede entender la autoconciencia como la determinación recíproca del todo y las partes, es decir, como si ella misma en tanto que vida reprodujera el proceso de comprensión. La dialéctica presenta más bien una unidad que un todo. Y la unidad de ningún modo resulta a partir de partes, aunque tiene que ver con ellas como muestran los argumentos platónicos que Schleiermacher estudia con atención; la unidad en tanto que idéntica es siempre anterior. Dos modos del saber están en juego, pero no como especies de un mismo género, sino como el género y su especie.

La dialéctica pretende elevar a concepto el espíritu humano finito porque en su origen éste es también conciencia, es decir, auto-conciencia. Del mismo modo que en la ética, una diferencia interna es la marca de nacimiento de la conciencia individual. La irreductibilidad de la conciencia individual a su fundamento es el reverso de la trascendencia del ser frente al sentido. Lo universal idéntico existe únicamente como individuo, pero no se reduce a éste[147]. La autoconciencia puede ser representada con la figura de la elipse que utiliza Schleiermacher como imagen del ser humano en su época juvenil. Dos centros equidistantes de la línea elíptica forman una figura tensada por los dos extremos centrados. Se trata de un peculiar equilibrio el que revela esta figura, pero no por ello carece de armonía; sobre todo, es la única unidad posible para un espacio conformado a partir de dos centros igualmente originarios. Aunque los textos de la dialéctica posteriores a la ética de 1812 no insistan tanto en la oposi-

147. Cfr. FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, p. 132. Frank encuentra en Schleiermacher un claro precedente de las tesis estructuralistas.

ción, es innegable que el pensamiento de Schleiermacher parte de la división hasta formular la unidad máxima en términos de una oposición o diferencia. La ciencia de las ciencias, como se llama también la dialéctica, se hace presente en todos los saberes, hasta el punto de que, si podemos hablar de una ética dialéctica, también nos encontramos con una hermenéutica dialéctica.

CAPÍTULO V

TEORÍA GENERAL DE LA HERMENÉUTICA

Llegamos finalmente al capítulo dedicado a la teoría hermenéutica. Nos hemos referido a ella en varias ocasiones. Su inclusión en un trabajo sobre la filosofía de Schleiermacher está justificada, por un lado, por la tradición que la considera una parte fundamental de su pensamiento. Como he señalado en el primer capítulo, la importancia de la hermenéutica en la recepción de la filosofía de nuestro autor se ha visto alentada por el papel predominante que tiene la cuestión del método también en la discusión filosófica de este siglo.

Por otro lado, la concepción del hombre y del mundo defendidas en la ética y la dialéctica principalmente contribuyen no sólo a reconocer la universalidad de la interpretación y del comprender, sino a presentarla como una disciplina que trabaja para los intereses propios de ambas. La hermenéutica completa las tesis de estas ciencias desde la perspectiva de la existencia individual en la que coincide algo eminentemente espiritual con lo máximamente orgánico. El lenguaje no es tan sólo un ejemplo de la apropiación de la naturaleza. En la expresión lingüística se verifica singularmente la unidad de opuestos que articula todo lo que es, la unidad de pensamiento y naturaleza, de lo universal y lo individual.

En definitiva, el análisis de la teoría general de la hermenéutica es pertinente, e incluso, necesario para concluir la exposición de la filosofía de Schleiermacher. El sistema del saber expuesto en los capítulos anteriores constituye el *humus* donde arraiga la hermenéutica –ciencia secundaria– y del que se alimenta la comprensión o interpretación. La

ética y la dialéctica deben soportar de modo singular el proceso hermenéutico. La primera, porque tiene por objeto la individualidad y su devenir siempre en comunidad con otros individuos. Si la ética precipita en la cultura, es porque las acciones humanas libres tienen un doble efecto; como órgano suscitan la apropiación y la prolongación en la comunidad de individuos (a la manera de una metafísica de las costumbres) y como símbolo hacen presente algo no orgánico, estrictamente espiritual. La dialéctica, por su parte, trata de la unidad entre el pensamiento y el ser; y señala las condiciones por las que la conciencia individual es posible gracias a lo general; de este modo no sólo justifica nuestra pretensión de conocer la realidad, sino que tiene a su cargo el estatuto veritativo del pensar y su expresión lingüística, también por tanto las condiciones de validez de toda interpretación por la que el habla se devuelve al pensar que lo origina.

La razón de ser del proceso interpretativo radica, por un lado, en la individualidad de la razón que se expresa y, por otro, en la aspiración a una generalidad esencial del conocimiento y a su expresión que, por consiguiente, se abre de modo primordial a la comunicación. Comprensión de lo individual y universalización del sentido son los dos pasos esenciales del proceso hermenéutico.

1. EL NACIMIENTO DEL PARADIGMA HERMENÉUTICO

La historia reciente de la hermenéutica filosófica está marcada por la unidad que desde el pensamiento hermenéutico se ha querido reconocer en los sucesivos conceptos y tipos de interpretación propuestos por la tradición occidental. La línea de continuidad que enlaza el mundo antiguo con la hermenéutica contemporánea aspira a destacar la presencia constante del comprender en nuestra cultura, que alcanza su *status* propio a partir de la filosofía trascendental. De acuerdo con ello, la madurez de la subjetividad moderna propicia la verdadera comprensión de la tarea interpretativa.

Desde esta perspectiva, la tarea de reconocer el sentido que expresan los textos (aunque también los hechos históricos) es antigua; con frecuencia, para comprender los textos el intérprete ha pretendido entender también la intimidad de su autor. A través de los signos se ha procurado hacer presente una época, algo pasado. Reforzar esa técnica es la vía que ha

permitido entender la interpretación de modo trascendental, es decir, como un proceder según reglas; ahora bien, si el texto es ante todo creación de un autor, la generalidad propia de las reglas de la interpretación no nace de lo común del lenguaje o del contexto histórico-literario. La condición expresiva de la subjetividad sitúa todo texto bajo la generalidad de la existencia individual e histórica que sólo se abre a otros mediante la expresión. El paso siguiente es considerar que toda acción humana tiene en cierto modo la estructura de un texto. Recrear una acción permite una interpretación como verdadera comparecencia de sentido. Esto es posible porque el espíritu que creó y el que recrea son ambos libres –origen de expresión–, fundamento general de su propia acción individualizada. Aquí radica la razón de verdad, es decir, de universalidad de la interpretación.

Como es sabido, Ricoeur considera que la tradición filosófica en la que se incardina la hermenéutica contemporánea es la filosofía crítica. De esta paternidad depende en gran parte la comprensión de sí misma que –siendo un magnífico exponente del trabajo hermenéutico– le ha proporcionado un lugar de honor en el panorama filosófico contemporáneo. De sí misma dice que es *philosophia prima*. "El kantismo constituye el horizonte más cercano a la hermenéutica"[1]. Si el espíritu general de la *Crítica* era invertir la relación entre una teoría del conocimiento y una teoría del ser, es en este clima donde se forma el intento de referir las reglas de interpretación no a la diversidad de textos y de contenidos, sino a la operación central que unifica lo diverso de la interpretación, esto es, a la subjetividad interpretante.

Con algo menos de entusiasmo, Gadamer reconoce que "no se puede olvidar el giro crítico de Kant en la filosofía hermenéutica. Está tan presente en ella como Platón mismo, quién entendía todo filosofar como un diálogo infinito del alma consigo mismo"[2].

Schleiermacher es el eslabón entre la prehistoria de la hermenéutica y su maduración como disciplina filosófica. Según Ricoeur, éste no es consciente del giro que da a la hermenéutica. En cambio Dilthey, desde el neokantismo del siglo XIX, sí lo es; por eso incluye las ciencias exegéticas y filológicas en las ciencias históricas[3]. Para ambos, la hermenéutica aparece como una respuesta global a la laguna que deja el kantismo: entre

1. RICOEUR, P.: *Du texte a l'action*, p. 78.

2. GADAMER, H.-G.: "Kant und die philosophische Hermeneutik", p. 403.

3. "Sin la exposición de la historia de la hermenéutica de Dilthey y sin su reinterpretación la hermenéutica de Schleiermacher hubiera conseguido difícilmente el carácter de paradigma". ANZ, H.: "Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien", p. 59. También SIMON, M.: "L'héritage herméneutique de Schleiermacher", pp. 195-223.

los conceptos de la naturaleza y de la libertad; es decir, entre la física y la ética no hay nada[4].

Por un lado, la hermenéutica hace accesible un texto, algo en principio exterior, con leyes propias (véase el paralelismo con los fenómenos naturales o con el carácter empírico de las acciones libres del hombre); la hermenéutica es un puente que hace *interiorizable* lo que aparentemente es sólo exterior. Por otro lado, interpretar es una operación cognoscitiva –por tanto, subjetiva– que *permanece*, revierte sobre el sujeto. En la interpretación comparece plenamente el sujeto, pero ahora en su carácter más individual; dicho de modo más preciso, para que la interpretación sea tal, es decir, proporcione sentido a lo que por sí mismo no lo muestra, es necesario tener en cuenta también las condiciones particulares –históricas–, la idiosincrasia cultural del sujeto interpretante. Esas condiciones personales, particulares, son las que marcan la incomprensibilidad del texto y, por tanto, la dimensión de sentido oculta.

Ricoeur señala que con la hermenéutica "no se trata simplemente de llenar una laguna del kantismo; se trata de revolucionar profundamente su concepción del sujeto"[5]. En la búsqueda de condiciones universales de objetividad, el kantismo llega a un sujeto impersonal: el sujeto trascendental. Pero éste de ningún modo podría ser condición del conocimiento hermenéutico. Ahora bien, por el romanticismo la hermenéutica asume el kantismo desde el espíritu creador (la individualidad genial) y entiende el proceso interpretativo como un proceso creativo, porque entre intérprete e interpretado hay una relación viva; al mismo tiempo toma de la filosofía crítica la voluntad de elaborar reglas universales de comprensión: el conocimiento hermenéutico debe responder a reglas[6].

De este modo la problemática interpretativa se sitúa en un horizonte que ya no se limita a los conflictos de la teología y de la filología clásica; inaugura así una dinámica expansiva por la que la técnica que hace accesible los textos se transforma en lógica existencial. Ese horizonte, más que proporcionar un nuevo rigor al ejercicio hermenéutico, lo ilumina de un modo decisivo hasta el punto de situarlo en el núcleo del saber acerca del hombre; el paso siguiente es sostener que comprender o interpretar no es sin más uno de los modos de comportarse del hombre, "sino el modo de

4. Quillien señala que ciertamente la hermenéutica recibe su sentido moderno en la escuela kantiana, pero más bien a través de W. von Humboldt y no de Schleiermacher. Cfr. QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l' histoire de l' herméneutique", pp. 81-82.

5. RICOEUR, P.: *Du texte a l'action*, p. 79.

6. Cfr. *Ibidem*, p.79.

ser del propio *Dasein*"[7]. Tras la entronización heideggeriana del comprender en la forma del *Dasein,* la hermenéutica filosófica opera incluso como una escuela heredera de la tradición filosófica a cuyos problemas quiere responder. Con ello se produce un cambio en sus competencias que dificulta la pretendida continuidad en la historia de la hermenéutica.

Como investigación metodológica, la *Crítica de la Razón pura* abre un nuevo horizonte para las ciencias históricas. Así al menos lo percibe Dilthey y entiende el desarrollo sistemático de la interpretación por parte de Schleiermacher como el primer paso en la fundamentación de las ciencias del espíritu (y con ello se eleva por encima de todos los objetivos pragmáticos originales de hacer posible o facilitar la comprensión de los textos literarios). Dilthey engloba toda esta aportación en la problemática más general de las ciencias humanas; traslada con ello el punto de vista de la interpretación de textos escritos a la comprensión histórica en general, apoyada en el concepto central de la vida[8]. Gadamer, por su parte, considera que la hermenéutica llega a su verdadera esencia cuando logra transformar su posición al servicio de la tarea dogmática en la de un *organon* histórico (desapareciendo así la normatividad de cualquier época respecto de las posteriores)[9].

En este momento esencial de la historia de la hermenéutica se sitúa la contribución de Schleiermacher. Por ello, una consideración ajustada de sus tesis precisa de su estudio y comparación con los diferentes tipos de interpretación de su tiempo; y viceversa, el conocimiento de la tradición hermenéutica no mediado por un prejuicio que establece el carácter modélico de una determinada concepción libera el estudio de la hermenéutica de Schleiermacher de la necesidad de comprenderla a la luz de la llamada hermenéutica filosófica[10]. Como se ha recordado ya, Dilthey tematiza la unión de hermenéutica e historia, que cree reconocer ya en Schleiermacher. Pero, Quillien opina que el verdadero origen común a las dos

7. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 440.

8. "¿Se puede hacer de la vida un texto conservando la significación usual de esta última palabra?; ¿no hay un deslizamiento subrepticio del sentido del texto a lo vivido que se traduce?; ¿son compatibles una filosofía de la vida y una filosofía del sentido o más precisamente todavía, un mismo pensamiento puede poner con coherencia como fundamento la vida y quererse como una filosofía del sentido? Parece legítimo plantearse si tales cuestiones no nos sitúan en el corazón del problema hermenéutico". QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 74.

9. Cfr. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode,* p. 181.

10. A la hora de establecer el desarrollo de la disciplina Quillien señala que se la trata como si constara de hechos patentes e indiscutibles, cuando, en realidad, se va de la determinación de su objeto y tarea hacia su historia, aunque previamente la historia es la que ha conducido a la definición de la tarea. QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 74.

líneas es Humboldt, del que Dilthey retoma la temática de procurar el fundamento de una aproximación comprensiva al hombre[11].

El giro que la ciencia ha tomado en la época del idealismo, el interés primordial por las condiciones de posibilidad afecta al campo de la estética literaria romántica –como ya vimos–, de tal modo que ésta afirma que la creación poética es espejo que refleja los movimientos del producir en su pura actividad[12]. En esta atmósfera se produce el cambio por el que la hermenéutica se sitúa en el ámbito trascendental. "Con el giro trascendental de la hermenéutica, por primera vez, el todo del universo de lo que en la tradición de Dilthey se llamaba *sentido y configuraciones de sentido* se presenta ante el tribunal de la reflexión. No sólo a lo racional o a lo poético, sino a cada manifestación histórica de la vida se le pregunta por las condiciones bajo las que es posible su comprensión"[13]. La extensión del giro trascendental al campo del significado es esencialmente una aportación de Schleiermacher, opina igualmente Frank.

Ahora bien, ¿es la hermenéutica una disciplina definida con principios propios que permiten reconocer en ella el cambio mencionado? La palabra 'hermenéutica' aparece en el siglo XVII; significa la ciencia o el arte de interpretar, *ars interpretandi.* Aunque se detecta cierta variación en la definición del concepto de hermenéutica, hasta finales del siglo pasado tenía la forma de una doctrina que prometía reglas para interpretar adecuadamente. Su intención era ante todo normativa, técnica. Daba indicaciones metódicas a otras ciencias para evitar la arbitrariedad en el campo de la interpretación. Así, desde el Renacimiento había una hermenéutica teológica o sacra, otra filosófica o profana y una tercera jurídica. Por lo tanto, los diferentes usos hermenéuticos no son fases o niveles de un mismo proceso, sino disciplinas completamente distintas[14]. Las reglas hermenéuticas disponibles están en relación directa con los problemas de las

11. Quillien se defiende de la objeción acerca de por qué no admitir que Dilthey parte de Schleiermacher y no de Humboldt, tal como él mismo declara, dirigiendo la atención a la diferencia de sentido entre decir "Dilthey parte de Schleiermacher" y "Dilthey dice que parte de Schleiermacher". La necesidad de aplicar el principio hermeneútico, *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió jamás,* es patente puesto que Humboldt había planteado ya una problemática de las ciencias humanas como hace después Dilthey. La apropiación del concepto de historicidad tiene su propia línea Herder-Dilthey-Heidegger. Cfr. *Ibidem*, p. 92.

12. SCHLEGEL, F.: *Kritische Ausgabe seiner Schriften*, Bd. II, p. 204, nº 238.

13. FRANK, M.: *Einleitung*, p. 8.

14. La hermenéutica clásica es un arte técnico en el que las reglas apenas aspiran a la universalidad, como pretende, en cambio, la hermenéutica filosófica actual. Tienen poco que ver la una con la otra. La historia hermenéutica actual es una *narración* posterior, una construcción. "Esta historia universal de la hermeneútica, comprendida casi teleológicamente, ha sido entre tanto vista con escepticismo, sobre todo, por la crítica literaria". GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 4.

ciencias a las que sirven y, en consecuencia, se ven afectadas por las transformaciones que sufren éstas.

En estudios históricos sobre los distintos tipos de interpretación, la demanda de una hermenéutica sistemática se vincula a la necesidad de una renovación teológica tras la Reforma protestante[15]. Igualmente el auge del *comprender* aparece ligado a una cierta añoranza del mundo antiguo que impulsa el humanismo romántico. Como se afirma en el capítulo primero, la cuestión del sentido no es sólo central para las ciencias de la cultura, sino que es su razón de ser como saber específico acerca del hombre. Por ello, es preciso destacar que la dimensión cognoscitiva de la exégesis, el comprender (*verstehen*), se convierte en la seña de identidad metodológica de estas ciencias en la medida en que la índole de su objeto propio guarda semejanza con la tarea interpretativa que han realizado siempre los estudios sobre la antigüedad. En el campo de la historia y ciencias sociales recibe su impulso por parte de Humboldt y su desarrollo del concepto de comprender (*verstehen*). Es continuado por Droyssen y Boeckh en su esfuerzo por fundar las ciencias no exactas[16]. Pero no se encuentra en ninguno de ellos una hermenéutica general que incluya toda práxis interpretativa, sea filológica, jurídica o teológica.

Al hablar del nacimiento del paradigma hermenéutico interesa fijarse en el momento en el que la noción de comprender deviene el concepto de referencia para los primeros grandes teóricos de la historia. Así se pueden estudiar las relaciones complejas que se traban entre una teoría general de la comprensión del espíritu y las exigencias de una disciplina autónoma. "El nacimiento del paradigma hermenéutico es también el de los problemas que la epistemología de las ciencias humanas debe afrontar hoy bajo una forma evidentemente más compleja, a la medida de la diversificación de las disciplinas y del refinamiento de su problemática interna"[17].

Es innegable la renovación que anima la hermenéutica de Schleiermacher. Parece, sin embargo, que por la intención y alcance que concede al método interpretativo éste no puede ser considerado sin más el primer estadio de la concepción filosófica que reduce la realidad a la estructura de

15. Cfr. EBELING, G.: "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", pp. 172-230. KIMMERLE, H.: "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", pp. 162-182.

16. En relación a la discusión en torno al papel de Schleiermacher en el nacimiento del paradigma hermeneútico, parece claro que en las ciencias del espíritu hay una tradición hermeneútica de signo moderno que está presente en autores anteriores o contemporáneos a Schleiermacher. En la obra *La naissance du paradigme herméneutique* se recogen varios trabajos, algunos ya citados aquí, que desmienten la interpretación de Dilthey, Gadamer o Ricoeur, principalmente.

17. LAKS, A./ NESCHKE-HENSCHKE, A.: "Avant-propos", p. 10.

un texto. La idea de una teoría general de la hermenéutica resulta de una insatisfacción ante las hermenéuticas teológicas. Para experimentar tal insatisfacción debe poseer una visión más universal del fenómeno de la comprensión que la que disponen las ciencias históricas; me refiero a la que le proporciona su pensamiento filosófico.

Aquí interesa únicamente considerar si el papel que se atribuye a Schleiermacher en el giro hermenéutico es consistente con sus propias tesis y si éstas son armónicas en relación a su sistema filosófico. No hay duda de que con él la hermenéutica se inscribe plenamente en el plano epistemológico y se separa de las cuestiones puramente semánticas o de los estilos científicos. Todo ello contribuye a desviar el punto de mira de la exégesis racionalista, su antecedente inmediato. Ahora bien, la interpretación teleológica de la historia de la hermenéutica propone su desarrollo continuo a partir de una colección inconexa de reglas aplicables a textos hasta una problemática tan universal como es la de la condición humana. Actualmente, la ampliación de los estudios sobre otros miembros del grupo romántico, así como un mejor conocimiento de los escritos de Schleiermacher, han llevado a defender la discontinuidad en la historia del concepto de interpretación y, como se ha señalado, a estudiar las tesis de la hermenéutica a la luz de su sistema filosófico.

Por otro lado, la hermenéutica de Schleiermacher no dialoga con los impulsores del comprender como método de las ciencias históricas; más bien, reconoce su precedente inmediato en la exégesis teológica o en los teóricos de su tiempo, Wolf, Ast y Schlegel. No es consciente de un giro trascendental en el comprender que reclame una hermenéutica filosófica capaz de dar cuenta de los principios de todo saber. Pretende desarrollar el arte de interpretar de modo científico, replanteando el objeto de la ciencia, pero a partir de las experiencias recogidas por la tradición. Además, es controvertido el valor de su aportación a esta disciplina filosófica que explica la decepción que siente quien busca una hermenéutica filosófica (Gadamer) frente a la admiración de quienes reconocen en él una aportación filológica de primer orden (Szondi)[18]. Para Schleiermacher "la hermenéutica es filosófica sólo en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, la pedagogía"[19]. Buena parte de las cuestiones que el lector echa

18. "La expresión nuevo comienzo de la hermenéutica en Schleiermacher es en parte falsa". GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 90.

19. SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 150. Estoy de acuerdo en lo esencial con la afirmación de Scholtz, aunque entre hermenéutica y pedagogía hay una diferencia relevante: dedica una atención muy superior a la primera. La cuestión pendiente es si esto se debe a razones coyunturales o a que la hermenéutica hace suyos los principios filosóficos con más propiedad que la pedagogía.

en falta en los trabajos sobre hermenéutica son tratadas en las otras disciplinas. Los textos son suficientemente elocuentes al situar la hermenéutica dentro del sistema presidido por la ética y la dialéctica, disciplinas que, como vimos ya, tienen la competencia de resolver el enigma de la subjetividad y la relación entre pensar y ser, auténticos ejes de toda expresión, incluida la lingüística. Por ello, comprender no es una actividad que supone una dificultad o malentendido en la natural captación de sentido en la comunicación verbal. Comprender es un procedimiento general de la razón humana demandado por su doble condición: individual en su existencia y general por su naturaleza.

Lo que no admite duda es que Schleiermacher es un clásico de la hermenéutica contemporánea. Como señala Birus, la influencia de su teoría del comprender se reconoce ininterrumpidamente hasta nuestros días, lo que muestra su actualidad[20].

2. LA HERMENÉUTICA HASTA EL SIGLO XIX

Un breve repaso a la historia de las doctrinas sobre la interpretación puede servir para esbozar el conjunto de factores que, dentro de la propia disciplina, contribuyen a la propuesta de Schleiermacher. Es preciso prestar especial atención a la situación de esta técnica en el siglo XVIII, así como a la transformación que se inicia entonces en las ciencias de la antigüedad (especialmente en la filología).

En el mundo antiguo la exégesis no deja de ser una tarea secundaria. Para autores como Philo, Orígenes, S. Agustín o Phoenius, existe una idea común, una aspiración universal, a saber: que la palabra encarna siempre la transposición o traducción de algo espiritual. En la medida en que ella misma es traducción no necesita de una mediación especial para el oyente. La palabra se realiza perfectamente por sí misma; ella misma no es más que esa realización. "Se demanda una mediación hermenéutica cuando la función indicativa natural de la palabra desaparece"[21].

20. Cfr. BIRUS, H.: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*, p. 17. Recoge una afirmación de Schleiermacher que define lo clásico como lo que determina la producción siguiente. Cfr. *Hermeneutik*, p. 79.

21. GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 60. Para una historia de la hermenéutica véase también GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*.

El cambio de mentalidad de la época moderna deja su huella de un modo u otro en todos los saberes. Aunque desde el punto de vista de los tratados o compendios sobre la técnica exegética no se percibe movimiento alguno en el papel que esta disciplina ocupa entre las ciencias, la postura que adopta el protestantismo en relación a la Sagrada Escritura propicia el paso a un primer plano del acto subjetivo de comprender, por delante de las consideraciones objetivas de crítica histórico-textual propias de toda exégesis. Dilthey sostiene que la hermenéutica como ciencia comienza con el protestantismo[22]. La relación entre la aspiración científica de la hermenéutica y la visión protestante de los textos sagrados como única fuente de la fe cristiana no resulta evidente de inmediato, puesto que el carácter modélico de la metodología aplicada por la ciencia moderna se reconoce desde el comienzo de la era moderna en todas las áreas en las que se aplica la inteligencia humana.

Como es sabido, para la Reforma el sentido primordial de la palabra sagrada es aquél que apela a la propia vida y el propio deber. El esfuerzo por comprender el sentido exacto del texto sagrado evita la tendencia a la alegoría a la vez que insiste en que la Sagrada Escritura es comprensible de suyo; de este modo se rechaza la doctrina aceptada sobre los cuatro sentidos del texto sagrado y la relevancia de la tradición en la interpretación de los pasajes más oscuros. Al contrario, se afirma que de la comprensión literal de las palabras surge el espíritu del texto sagrado. La expresión de Lutero, "la sola escritura es su propio intérprete", indica precisamente que está a la espera de su ejecución como sentido a través de la comprensión a la que está esencialmente abierta la palabra.

La respuesta de la Contrarreforma a las tesis exegéticas mencionadas hace urgente el desarrollo de una hermenéutica científica que proporcione un método para interpretar los pasajes difíciles[23].

De modo paralelo, el racionalismo pone la exégesis al servicio de verdades racionales y eternas, que la razón por sí sola puede descubrir (hermenéutica es igual a filología). Hay una ausencia de sentido histórico ya que la verdad de la razón prevalece sobre la verdad de la historia. La filosofía de la Ilustración elimina la limitación dogmática señalada; pues denuncia que el concepto abstracto y ahistórico de razón es también él

22. Cfr. DILTHEY, W.: *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, p. 597.

23. Cfr. GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 55. También KIMMERLE, H.: "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", pp. 164 y ss.

mismo un concepto históricamente condicionado que responde a una idea inmanente.

Por otra parte, en el siglo XVIII, de la mano de C. G. Heyne, se produce la transformación de la filología en ciencia de la antigüedad (*Altertumswissenschaft*). Heyne denuncia la insuficiencia de la concepción vigente de la filología como conocimiento erudito de la lengua y simple crítica de textos, pues éstos sólo son medios para un fin más alto: captar la antigüedad como un todo vivo. Un texto dado no puede ser comprendido sino en relación al conjunto de la obra del autor y ésta en relación a toda la cultura en la que nace; ésta es la única manera de captar lo que el autor quiso decir. El principio hermenéutico, que considera un texto como parte de un todo, estaba presente ya entre las técnicas exegéticas. Sólo ahora, con la transformación mencionada, pasa a ser el nervio de toda interpretación.

Humboldt fue alumno de Heyne; se introdujo en la interpretación a propósito de sus estudios sobre Homero. Pero es a Wolf, alumno también de Heyne, a quien –eclipsando a su maestro– se le reconoce haber consumado la transformación de la filología clásica en ciencia de la antigüedad; con su obra *Prolegomena ad Homerum*, en 1795, se produce el acto fundacional de la *Altertumswissenschaft* o enciclopedia de estudios de la antigüedad. El quiso establecer la unidad de saberes diversos a través de la filología –ciencia de las ciencias– que unifica gramática, crítica, hermenéutica clásica, geografía y la historia de la literatura y de las ciencias. Se propuso reunir todos las investigaciones sobre la antigüedad, mostrando la afinidad y elaborando la unidad orgánica de éstas. Rompe efectivamente con la erudición anticuaria e intenta erigir la filología en ciencia filosófico-histórica, pero encuentra su límite en la medida en que desarrolla sus tesis en un cuadro filosófico ilustrado, el del racionalismo prekantiano.

La fusión de los saberes sobre la antigüedad demanda una unidad metódica que amplíe el ámbito de validez de la apropiación subjetiva del sentido a la que se orienta la interpretación. Para ello se invierte el orden de la exégesis tradicional: el comprender no resulta de la técnica exegética, que depende a su vez de una forma de conocimiento superior; sino que más bien, comprender es una forma autónoma de conocimiento con reglas propias *no materiales*. Es preciso que llegue una nueva generación para la que el comprender esté separado de la práctica interpretativa y al servicio de una ciencia.

Cuando Schleiermacher estudia teología en Halle (1787-89) asiste a las clases del maestro F. A. Wolf, que es el representante destacado de la

hermenéutica todavía ilustrada, que está al servicio de la filología clásica y de la teología. Los tratados sobre hermenéutica que allí se recomiendan principalmente son los de *Ernesti* y *Morus*, modelos de hermenéutica sacra. Parece que, sin embargo, Schleiermacher no los lee entonces, sino en 1804, cuando prepara sus clases sobre esta materia[24].

Wolf practica una filología en la que la hermenéutica se llama filosófica, porque –según el uso de la época– aspira a proporcionar los fundamentos generales. Considera el lenguaje como un léxico, meras palabras, que no engloba todos los contenidos lingüísticos. El objeto de la interpretación es el signo en cuanto tal. Se trata pues de disponer previamente de todos los géneros de signos, es decir, de comprender todo lo que designan los signos. Signo y lenguaje son sinónimos. El arte de interpretar es el arte de explicar todos los géneros de signos. Wolf sostiene la relación racional y unívoca entre la palabra (signo) y las ideas o contenidos. Las diferencias entre lenguajes son, en consecuencia, diferencias entre signos. La hermenéutica nos enseña a comprender y explicar el pensamiento de otro a partir de signos, siempre que un signo suscite en nosotros los mismos pensamientos, representaciones y sentimientos que están presentes en el alma de su autor[25].

En esta breve relación de los antecedentes inmediatos de la hermenéutica de Schleiermacher es preciso mencionar también una figura de la cultura alemana que presiente la relevancia antropológica del fenómeno hermenéutico: Theodor Lessing. Como es sabido, entre el racionalismo del siglo anterior y las inquietudes del XIX hay un abismo producido por Kant. La razón no reconoce el orden lógico del mundo con sus propias capacidades; *nihil est sine ratione,* expresa el principio del fundamento racional que permite hablar de verdades racionales *a priori*, es decir, extraídas de principios racionales. Por ello, la incognoscibilidad e irracionalidad de la cosa en sí supone cierta humillación para la razón moderna. El acceso al mundo se ha problematizado, y únicamente es posible mediante la interpretación subjetiva.

Lessing es un claro ejemplo de esta mentalidad; en plena época ilustrada une la exegética a la historia y, sobre todo, a las cuestiones teoló-

24. Cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", p. 29. ERNESTI, J.A.: *Instituto interpretis Novi Testament* (Lipsia, 1761). MORUS, S.F.N.: *Super hermeneutica Novi Testamenti acroases academicae*, (Lipsia, 1797). Una primera versión del tratado de Morus apareció en 1787 con el título *De discrimine sensus ac significationis in interpretando.*

25. Cfr. WOLF, F. A.: *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, citado por NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", p. 31.

gicas del protestantismo. Considera que la fe, como la verdad del arte, está sujeta a la historia. Pretende ir más allá de la crítica histórica que muestra cómo la fe cristiana se basa en hechos trasmitidos históricamente y, por ello, sujetos a la crítica. La racionalidad es, por tanto, histórica. En consecuencia afirma que la verdad de la fe no puede darse únicamente a través de una comprensión racional, aunque como verdad debe ser ahistórica. La verdad del cristianismo hay que buscarla en el sentimiento y en el corazón. La tarea de la hermenéutica no es aportar unos conocimientos, sino *convencerse* de la verdad del contenido transmitido, *interiorizar*. La *apropiación* es un elemento indispensable del conocimiento histórico.

De acuerdo con esto, Lessing advierte que la carga subjetiva de la recreación de lo interpretado es un elemento constitutivo de la verdad alcanzada. La mediación hermenéutica se demanda, por tanto, al desaparecer la *función indicativa natural* de la palabra (por la historicidad de la misma) y, también, al apoyar la tarea cognoscitiva en la subjetividad individual, es decir, en lo auténticamente real y, por ello, universal, del hombre: en su libertad como espontaneidad creadora que, por ser una, se sirve de todas sus facultades en cada acción. Sentir, interiorizar, apropiarse de la verdad transmitida históricamente es lo único que garantiza la verdad del sentido que se atribuye a la palabra o texto. No bastan las hermenéuticas *materiales*.

Todos estos elementos convergen en el programa romántico que acomete la renovación de las ciencias como un factor más del cambio cultural. Mientras la filosofía propone una subjetividad cada vez más independiente del mundo, crece la fascinación por el espíritu griego. "Nunca como en Grecia se encontró la naturaleza transformada en libertad en los productos artísticos del espíritu"[26]. El sujeto romántico, sin mundo e inseguro se vuelve a la antigüedad para averiguar las reglas del vivir. La inseguridad es resuelta mediante el recurso a la tradición, es decir, a la armonía que, una vez lograda, puede revelar sus secretos e iluminar una época desorientada. Desde la comprensión y la supremacía del espíritu griego se hace de algo cultural, condicionado por cuestiones arqueológicas y filosóficas, un acontecimiento fuera del tiempo con aspiraciones metodológicas universales. El paso resulta problemático en la medida en que contiene una petición de principio.

Autores como Friedrich Ast y Friedrich Schlegel se proponen revitalizar en clave hermenéutica ese espíritu que refleja armonía entre el hombre y el mundo, entre la intimidad y la exterioridad. Ast considera que

26. HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *La conciencia romántica*, p. 95.

toda comprensión es imposible sin la unidad originaria de todo lo espiritual. Comprender es reconocer, y en el acto de reconocimiento es el espíritu quien se reconoce, pues nada es extraño al espíritu. Ese espíritu idéntico se realiza plenamente en el de la antigüedad griega. La tarea que propone Ast es universal; trata de la autocomprensión hermenéutica de un espíritu idéntico en todas sus manifestaciones a partir de la antigüedad. Cada manifestación particular tiene que ser comprendida desde el todo del espíritu. Este principio caracteriza la estructura de toda interpretación.

Friedrich Schlegel conoce a Heyne a través de su hermano Wilhelm Schlegel en Göttingen. Recoge su teoría hermenéutica en los cuadernos de filología redactados entre 1796-97, cuando prepara junto a Schleiermacher el proyecto literario de traducción de las obras de Platón. Los diálogos platónicos deben ser el campo de pruebas de una hermenéutica apoyada en el programa romántico, pues en ellos se da de modo especial una relación armónica entre forma y contenido, pensamiento y expresión, subjetividad y objetividad[27]. Sin embargo, su propuesta no logra resolver las dificultades de fundamentación de una comprensión apoyada en la crítica y en la hermenéutica; una supone la otra y viceversa. "Quiere convertir lo que en la antigüedad era un poder intuitivo en un arte sistemático, en una nueva doctrina metódica para la filología"[28].

La fusión de los saberes sobre la antigüedad que, por un lado, abre una nueva vía a las ciencias históricas, por otro, demanda una unidad metódica que amplíe el ámbito de validez de la apropiación subjetiva del sentido a la que se orienta la interpretación. Para ello se invierte el orden de la exegética tradicional: el comprender no resulta de la técnica exegética que depende de una forma de conocimiento superior, más bien comprender es una forma autónoma de conocimiento con reglas propias.

Si el auge de los estudios históricos acompaña el deslizamiento mencionado de la filología como ciencia de la antigüedad, –como se ha señalado– despierta también la reflexión metodológica sobre las ciencias históricas. La cooperación y articulación de todas ellas, alentada desde la indiscutida filosofía de la subjetividad, permite aspirar a un saber homogéneo que tenga por objeto al hombre, más concretamente, la humanidad en el hombre. A él se refiere Humboldt en el último decenio del siglo XVIII con el nombre de conocimiento filosófico del hombre (*philoso-*

27. "La moderna comprensión del yo y del mundo, tanto en su historicidad como en su finitud y transitoriedad, se encuentra reconocida y reflejada en los textos de un clásico de la filosofía con ayuda de la interpretación dinámico-infinita de Schlegel". KRÄMER, H.: "Altes und neues Platonbild", p. 97.

28. GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 87.

phische Menschenkenntnis), que debe conjugar el estudio atento y minucioso de los hechos con la búsqueda del sentido, en un ir y venir permanente entre los dos. Este conocimiento quiere abarcar en el espacio y en el tiempo las individualidades, los pueblos, las diferentes culturas y épocas en su singularidad, es decir, en tanto que portadoras de un universal a través de la diversidad. Se aspira a una comprensión de la humanidad en la totalidad de su devenir, a una interpretación de su sentido a partir de los signos que ha dejado, especialmente en las múltiples lenguas que no ha cesado de producir[29]. El comprender aparece ya como el método apropiado para esa ciencia del hombre. "La historización del conocimiento dominante en la vida intelectual del siglo XIX se afirma como la generaización de una nueva conciencia individual (...) La historia universal no existe por sí misma, el historiador interviene en el decorado una vez que éste ha sido diseñado"[30]. Hegel habló de *Weltanschaung*, Schleiermacher de *Weltansicht*, *Erlebnis*, etc. Todas estas palabras reflejan la carga personal del universo que anima el desarrollo de las ciencias, entre ellas la hermenéutica.

La teoría exegética de Schleiermacher se distingue tanto de la hermenéutica ilustrada como de la romántica, en la medida en que lleva a cabo plenamente y de modo unitario el programa hermenéutico de ambas: por un lado, la superación de la doctrina de los distintos sentidos de un texto (aplicada desde la Edad Media en la interpretación de la Sagrada Escritura) y, por otro, la creciente importancia que se atribuye al autor y a sus intenciones en la comprensión de un escrito. Ambas tendencias aparentemente inconexas resultan de la determinación moderna del signo lingüístico como único portador de significado[31].

Schleiermacher hace suya la aportación de Humboldt y Herder sobre la dimensión gramatical del lenguaje con la que éstos critican la concepción ilustrada del lenguaje como etimología o lexicología. Si el lenguaje no es mera semántica, entonces lo gramatical constituye el elemento decisivo para la comprensión lingüística. Pues, aunque el lenguaje es un principio director de la expresión individual, en el discurso, cada uno

29. Cfr. QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 89.

30. GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 282. De la historia individual o biografía surge la historia universal. El término autobiografía aparece con Schlegel en la revista *Atheneum*, nº 196, de 1798.

31. Cfr. BIRUS, H.: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*, p. 19. Como es sabido, la exégesis medieval se apoya en la idea de que no sólo las palabras sino también las cosas son portadoras de significado; los textos sagrados no agotan su sentido en lo expresado verbalmente. Establece una técnica en base a cuatro sentidos del texto que es rechazada por la hermenéutica protestante. Cfr. *Ibidem*, pp. 20 y ss.

determina la manera de combinar de un modo particular. Por tanto, siempre hay algo que queda sin comprender, una *congenial* incomprensibilidad del sujeto que no se agota en la expresión. Schleiermacher, fuertemente influido por Schlegel, se propuso incluir esa inseguridad fundamental del sujeto en una doctrina universal del arte de la comprensión: para ello, destacó el *malentendido* como elemento estructural de toda interpretación. "Si la hermenéutica de la Ilustración quisiera descifrar las representaciones independientes del lenguaje y comunes a todos los hombres a partir de sistemas de signos empíricos, debe descubrir el modo de combinación singular propia del individuo que constituye entonces –en el campo del lenguaje– su vía hacia el saber. Pero éste no puede ser descubierto sino a condición de repetir el uso productivo del pensamiento lingüístico singular, de descomponer el discurso singular, en tanto que acto creador de la espontaneidad, en sus elementos y en su nueva combinación. Schleiermacher llama a esta nueva tarea la *comprensión*"[32].

Considera que una lengua es el cuerpo de todos los usos efectivamente dados o posibles; por ello, a diferencia de Wolf, para quien el concepto más universal en la interpretación es el signo, propone el de *producto*. La hermenéutica *se limita a lo producido en el lenguaje*[33]. Al vincular el producto al pensamiento discursivo como lo verdaderamente general, se desmarca de la hermenéutica de Wolf, por un lado, y de la de Ast, por otro. Ambas siguen siendo todavía hermenéuticas materiales, ancladas en la herencia teológica, literaria y jurídica. Tanto para uno como para otro, la hermenéutica junto con la gramática y la crítica de textos, son meras disciplinas filológicas imprescindibles en el estudio del mundo antiguo. Schleiermacher, en cambio, reconoce las tres disciplinas también en la comunicación viva; incluso los niños las aprenden con el lenguaje[34]. En consecuencia, la hermenéutica debe ampliar su campo más allá de los textos clásicos; es un fenómeno general unido a todo lenguaje. Por tanto,

32. NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", p. 37.

33. En los aforismos de 1805 afirma que propiamente a la hermenéutica le corresponde sólo lo que Ernesti llama la *subtilitas intelligendi*, pues trata del análisis del comprender, mientras que la *subtilitas explicandi* y la *applicandi*, son medios auxiliares. Cfr. *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle*, p. 31.

34. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 71. "Ast omite lo que constituye para Schleiermacher el punto central de la hermenéutica: la reconstrucción del discurso individual como contenido de pensamiento y de conocimiento individual en medio de una interpretación gramatical y técnica rigurosa". NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", p. 39.

la exégesis gramatical es un comprender la expresión desde la totalidad del lenguaje[35].

De su amigo Schlegel toma algunos términos, pero considera que la literatura, demasiado dependiente del estilo y la retórica, no expresa el pensar, la individualidad, como lo hace el lenguaje. La originalidad de Schleiermacher estriba en la conjunción de dos corrientes hasta entonces separadas, la filológica y la exegética. Engloba las prácticas separadas de la exégesis y de la filología, –cada una con sus reglas y su técnica particular– en una teoría unitaria, una *Kunstlehre*[36], cuya tarea consiste en mostrar las condiciones de una interpretación válida universalmente. La relación entre los dos tipos de interpretación, gramatical e histórica, –sin articular en los tratados del siglo anterior– constituye el nervio de su técnica; en ella el lenguaje debe mostrarse como pensamiento de un autor y el pensar como discurso o lenguaje vivo.

Si antes de Schleiermacher hay varios niveles de hermenéutica –gramatical (Humboldt), semántico (Wolf) y, en menor medida, histórico (Lessing, Ast)–, con él aparece el *espiritual*. Se habla de la interpretación como de un *encuentro espiritual*: el del intérprete y el autor. El primero comprende *imitando* lo comprendido; reproduce creando, es decir, recreando lo realizado por el autor o agente del hecho[37]. Sin embargo, aunque Schleiermacher se aleja de las premisas de una *hermenéutica material* fijada en la herencia teológica y clásica, no concibe la hermenéutica como una metodología de las ciencias humanas. Como afirma Rössler, su hermenéutica no sólo inicia una nueva época, también es su final; pues es el primero y el único que proyecta una hermenéutica general de la comprensión lingüística[38].

35. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 78.

36. Cfr. QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", p. 74. Mussner dice que la originalidad de Schleiermacher es haber hecho la pregunta ¿Qué es el comprender?, pero Quillien señala que ésta es una cuestión presente a comienzos del XIX en el ámbito filológico. Cfr. *Ibidem*, pp. 77 y ss.

37. Gadamer entiende que se ha producido un cambio profundo; el paso de la conciencia histórica no consiste en la liberación utópica de todo presupuesto previo a la comprensión, sino en un cambio de la concepción del ser de la comprensión misma. "Schleiermacher, en cambio, ya no busca la unidad de la hermenéutica en la unidad de contenido de la tradición a la que debía aplicarse la comprensión, sino separada de toda especificación de contenido, en la unidad de un procedimieno que ni siquiera se diferencia por el modo como se han transmitido las ideas". GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 182. Por el contrario, Szondi considera que con Schleiermacher no empieza nada nuevo; las ideas centrales de su hermenéutica estaban ya en otros. Cfr. SZONDI, P.: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, p. 135.

38. Rössler considera que desde Dilthey hasta Gadamer no sólo se amplía el concepto de hermenéutica, sino también su campo de acción. Cfr. RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik*, p. 174.

Si la interpretación segura depende de principios, entonces no es fruto de un arte meramente tentativo; tampoco lo es del conocimiento detallado de las particularidades del objeto a interpretar. El comprender mismo se hace objeto de esta ciencia y a él se orientan todas las técnicas. Adquiere así una preeminencia sobre aquello que se ha de comprender[39]. Aquí radica la siguiente paradoja: por un lado, la hermenéutica de Schleiermacher es una limitación de la tarea interpretativa y, por otro, supone una ampliación de su campo y es, además, una tarea infinita. Unicamente el arte de interpretar fundado en la naturaleza del pensar y del hablar humano permite aspirar a una hermenéutica general, es decir, según principios, frente a las técnicas limitadas y particulares de que se ha dispuesto hasta ahora. La prioridad del acto de comprender sobre los textos y sus características abre la hermenéutica a toda actividad intelectual donde se comprende, pero la separa de la casuística, es decir, de las observaciones y experiencias ligadas a los textos. En esa medida, la hermenéutica dirige su interés a la actividad humana que se desarrolla en todo proceso de comprensión en forma de diálogo. Estudia las condiciones de posibilidad de la comprensión misma: cuál es el proceso por el que en cada uno y en todos los casos se realiza la comprensión. Sólo considera la interpretación o comprensión pura y universal, no los presupuestos o procesos previos de crítica y localización de textos, ni los procesos subsiguientes de explicación o aplicación para las ciencias.

No se trata ya simplemente de garantizar la comprensión mejor o más adecuada para cada objeto, sino que el comprender mismo se hace problemático. Este controla el acceso del hombre a la verdad, ya que le libera del peso histórico y filológico como determinación que oculta la actualidad del sentido de los textos bíblicos o clásicos.

Se ha indicado ya que Schleiermacher no amplía simplemente el campo de acción de la hermenéutica, sino que modifica al mismo tiempo su tarea: no se trata del conocimiento del significado de un determinado texto, sino de comprender cómo se produce. A la modificación de su tarea le sigue su emancipación de las disciplinas a las que servía[40]. La generalización de la hermenéutica rescata la comprensión de la Sagrada Escritura y de los textos clásicos de los problemas historiográficos para enmarcarla en un discurso plenamente filosófico sobre la naturaleza del pensar y del

39. Cfr. GRÄB, W.: "Universalität des hermeneutischen Problems", p. 164.

40. Cfr. SZONDI, P.: *Schleiermachers Hermeneutik heute*, p. 111. Sin embargo, como señala Rössler, en sus manuscritos y lecciones se percibe que no pierde de vista su aplicación a los textos sagrados que explica simultáneamente. Por ello, la hermenéutica no deja de ser una disciplina técnica unida a la crítica. Cfr. RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik*, p. 173.

lenguaje. Aunque en las lecciones sobre hermenéutica encontramos indicaciones sobre la comprensión del Nuevo Testamento, éstas dependen claramente de una concepción filosófica y no histórico-filológica. La interpretación está anclada en una perspectiva teológica particular, para la cual la historia es más un problema que una disciplina[41].

Como es sabido, Schleiermacher compagina su labor docente con el estudio y traducción de las obras de Platón. Como teólogo aplica especialmente su concepción hermenéutica a los escritos de San Pablo. En ambos terrenos sus trabajos siguen teniendo interés y suscitando cierta polémica. No parece, sin embargo, que su anhelo sea el de consolidar una disciplina autónoma, ni romper con una tradición; más bien pretende acercarla al verdadero alcance de un conocimiento que se funda en la ética y que, al mismo tiempo, capacita al espíritu para la acción gracias al concepto del comprender. Hasta ahora los tratados de exégesis refieren a un tipo de textos; parten de los problemas específicos de sus objetos y alcanzan únicamente reglas para proceder con esos textos, pero no llegan a una teoría capaz de proporcionar validez por encima de toda particularidad y diferencia.

En resumen, la hermenéutica de Schleiermacher es un programa que declara con vigor que el contenido cognoscitivo, el sentido del discurso (*Rede*) es el único objeto de interpretación. Su generalidad se funda precisamente sobre esta limitación decisiva que implica, en primer lugar, que el sentido no se muestra por sí mismo, pues todo acto de habla es expresión individual y, en segundo lugar, que la expresión en cierto modo es *típica* como combinación de elementos lingüísticos al servicio del pensamiento.

En tanto que manifestación del pensamiento discursivo que apunta al saber, el habla es un fenómeno humano universal. Aunque esto ya había sido destacado por Humboldt, Herder y Schlegel, entre otros, sólo Schleiermacher saca consecuencias sistemáticas, es decir, integra la técnica hermenéutica en la sistemática filosófica[42]. Como hemos visto, la

41. Cfr. LAKS, A. y NESCHKE-HENSCHKE, A.: "Avant-propos", p. 9. Kimmerle considera que justamente la generalidad con la que pretende tratar de la comprensión separa a ésta de la determinación histórica de cada objeto. Los conocimientos históricos necesarios operan en el proceso del comprender, no en la misma comprensión. Cfr. KIMMERLE, H.: *Einleitung*, p. 16. Frank, en cambio, considera que la reflexión o conciencia propia del hombre permite dar a lo histórico su verdadero carácter de expresión del espíritu, tarea que realiza la hermenéutica. La hermenéutica se apoya en una conciencia histórica que sostiene que "no hay ningún conocimiento de las cosas en sí independiente del significado para los individuos; el mundo según su esencia no es sino lo que queda incluido en el marco del correspondiente sistema de comprensión para los sujetos de una determinada época histórica". FRANK, M.: *Einleitung*, p. 16.

42. Cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", p. 40. "Es el pensamiento filosófico lo que ha determinado su

teoría general de la interpretación se determina a partir de la ética y la dialéctica. Es al mismo tiempo auxiliar y fundamental; pues supone la ética y la dialéctica, a la vez que las realiza. El conocimiento de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje, por un lado, y la efectividad de la razón en la naturaleza, por otro, conforman los dos pilares sobre los que se apoya la comprensión.

La hermenéutica es ahora una disciplina filosófica puesto que no se conforma con facilitar la comprensión de textos oscuros, permitiendo así el intercambio de pensamientos, sino que favorece el mismo devenir del espíritu a través de sus manifestaciones. En la misma línea de la exposición de la individualidad de los *Monólogos*, trata de comprender cómo se relacionan lo universal y lo particular que constituyen los dos polos de toda expresión. "La hermenéutica no sólo reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión; obra para su realización"[43].

3. LA INTERPRETACIÓN SEGÚN REGLAS

En un texto autobiográfico, Schleiermacher recoge de este modo el impulso que le lleva a intentar una hermenéutica universal: "Cuando tenía aproximadamente 25 años en Halle, comencé a dar lecciones de exégesis sobre escritos del Nuevo Testamento; encontré que para mí era inevitable justificar del modo más exacto posible los principios del procedimiento, con el fin así de realizar una interpretación más segura y poder aclarar y afirmar mi juicio frente a otros intérpretes. Por supuesto no faltaban indicaciones para la interpretación y el *Ernestis institutio interpretis* que pasaba por ser el producto de una escuela filológica seria disfrutaba de gran prestigio y muchas de las reglas allí expuestas parecían bastante útiles, pero les faltaba la fundamentación justa, porque en ningún lugar constaban los principios; así pues tuve que andar mi propio camino. Como quiera que constantemente, ante esta excesiva e inesperada tarea académica, me encontraba en la situación de tener que enseñar lo que, al mismo tiempo, precisamente había encontrado, buscado y apenas ordenado: así, de estas investigaciones pronto nacieron también lecciones sobre la

hermenéutica y no su práctica exegética en el dominio de la teología o su práctica filológica en el campo del conocimiento de la antiguedad". BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 48.

43. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 50.

hermenéutica general"[44]. En estas palabras pronunciadas casi al final de su vida, puede verse que Schleiermacher entiende su tarea en continuidad con una tradición hermenéutica, que ha sido pensada de modo insuficiente.

Schleiermacher no conoce bien las numerosos tratados de hermenéutica del siglo anterior; estudia únicamente la hermenéutica especial de la teología, que es una disciplina auxiliar, no sistemática. Aunque propone como novedad y *desideratum* desarrollar una hermenéutica universal como arte del comprender, no se le puede atribuir el desarrollo de un tratado sobre el arte interpretativo que supere las hermenéuticas especializadas. Antes bien encuentra serias dificultades para alcanzar la generalidad de la teoría a la que aspira. El público al que dirige sus lecciones está formado por estudiantes de teología; sitúa la doctrina y práctica hermenéutica al servicio de la interpretación de los textos sagrados y clásicos.

Su único trabajo publicado es el texto de dos discursos académicos de 1829 (*Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*); es más una discusión de los planteamientos de Wolf y Ast que una exposición global de esta ciencia. Aunque elabora su teoría hermenéutica al hilo de sus clases, expone sus tesis principales también en otros escritos de interés teológico. Parece que incluso la influencia de sus tesis en la práctica exegética fue mínima. En una nota añadida posteriormente al discurso señala que su tratado de hermenéutica ensayado en las repetidas lecciones todavía no puede ser editado, ni tampoco sirve como un esquema, *en parte por torpeza, en parte por contratiempos.* Duda incluso sobre si aparecerá algún día; pero considera que lo que ofrece en ese discurso no perjudica, aunque sea *fragmentario y ocasional*[45].

Es difícil saber por qué no publica sus trabajos de hermenéutica. Parece probable suponer que como "auténtico romántico y hermenéuta, nunca estuvo completamente satisfecho de sus esbozos o de su expresión. Esto lo apoya una concepción en lo esencial siempre igual, pero con constantes cambios terminológicos"[46]. Reelabora una y otra vez su teoría hermenéutica; consciente de las dificultades que planteaban algunos de sus conceptos fundamentales, ensaya diversos modos explicativos y transforma su terminología adoptando expresiones de otros pensadores. Si

44. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (primera version del comienzo), *Hermeneutik*, p. 123, nota 4.

45. *Ibidem*, p. 123.

46. GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 90. En cambio Birus considera que además de las oscilaciones en la terminología hay también variación en las preguntas fundamentales que debe responder la hermenéutica. Cfr. BIRUS, H.: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*, p. 16.

bien esto hace difícil el reconocimiento de los conceptos, como señala Berner, se ajusta al principio del *Brouillon zur Ethik*: "los filósofos verdaderamente productivos no se atienen jamás a una terminología preestablecida" y también al que señala que "se puede afirmar que todo filosofar no es otra cosa que desarrollar el lenguaje"[47].

Los fragmentos de Halle de 1805 apuntan ya a un proyecto global estructurado, en el que están presentes dos características principales: primero, la generalidad y, segundo, las dos versiones complementarias de la comprensión: *comprender en el lenguaje y comprender en aquél que habla*[48].

Mientras que en 1805 habla por primera vez de la necesidad de una hermenéutica universal como arte del comprender que se distinga de las hermenéuticas especiales, en 1809-10 parece que ya ha elaborado el cuerpo central de la hermenéutica concebida como una teoría general, es decir, como una disciplina estrictamente gnoseológica que en sus reglas es independiente de la teología y de las ciencias de la antigüedad[49]. Sin embargo en 1819 afirma que todavía no existe un arte del comprender en forma general[50]. Los textos de 1805 son anotaciones breves, poco argumentativas, que revelan ya una concepción original del acto de comprender; en cambio, los manuscritos que reúne probablemente en el curso de 1809/10, bajo el título *Hermeneutik, der erste Entwurf*, están ordenados de una manera sistemática y constituyen la base de la llamada *Kompendienartigen Darstellung*, de 1819. El resto de los manuscritos posteriores son aclaraciones o desarrollos complementarios, matizaciones que –como he apuntado– a veces suponen una variación terminológica[51].

Como es sabido, las lecciones de hermenéutica fueron publicadas tras la muerte de Schleiermacher. En 1838, su discípulo F. Lücke editó notas manuscritas y un conjunto de lecciones a partir de apuntes de clase bajo el título *Hermeneutik und Kritik*. En 1959, Kimmerle publica todas las notas originales encontradas entre sus papeles; incluye los textos anteriores a 1819, es decir, los primeros fragmentos que no incluye la edición de

47. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, pp. 25 y 89. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 45.

48. Cfr. *Hermeneutik*, p. 56.

49. *Ibidem*, pp. 33, 50 y 55. A. Neschke propone que en esos años al menos tenía claro el alcance filosófico de la hermenéutica. Cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Materiaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", pp. 29 y ss.

50. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 75.

51. Cfr. KIMMERLE, H.: *Einleitung*, pp. 10 y ss. FRANK, M.: *Einleitung*, pp. 57 y ss.

Lücke[52]. De acuerdo con este nuevo material considera que, mientras los textos posteriores favorecen aspectos de la interpretación psicológica, en las notas previas al compendio de 1819 se acentúa la importancia de la interpretación gramatical. Con la reedición del texto de Lücke en 1977 a cargo de M. Frank están disponibles los manuscritos principales a la espera del volumen de la edición crítica que recoja todos los textos y notas conservadas en el *Schleiermacher-Archiv*[53].

La introducción a las lecciones de 1819 comienza con una afirmación que –como se ha indicado– refleja el deseo de renovar la disciplina, al mismo tiempo que anuncia las dificultades que comporta esa tarea: "La hermenéutica como arte del comprender no existe todavía en general, sino sólo muchas hermenéuticas especiales"[54]. Ni tan siquiera hay acuerdo sobre el significado del término; atendiendo a la etimología, se define como el arte de exponer correctamente el pensamiento, o como el arte de transmitir el discurso de alguien a un tercero, y también como el arte de comprender correctamente el discurso de otro. El concepto científico es el tercero, término medio del primero y del segundo. Igualmente es difícil adscribir un lugar a una hermenéutica general, pues tiene que ver con reglas y no con un conjunto de observaciones. Una comprensión que acude a reglas sólo en casos especiales es una interpretación irregular, concluye Schleiermacher. El lugar de la hermenéutica lo señala la correspondencia entre el arte de hablar y el arte de comprender; además, como el discurso es la parte externa del pensamiento, *la hermenéutica está en relación con el arte de pensar, es decir, es filosófica*[55].

El horizonte hermenéutico queda suficientemente delimitado con esta introducción. Como ya vimos, el objeto de la interpretación es el discurso (*Rede*). La obra de arte no es como tal objeto de la hermenéutica[56]. Sí lo es, en cambio, el discurso que transmite contenidos, es decir, comunica directamente pensamiento. El discurso es la transmisión del pensamiento a

52. La edición de Lücke trata de mostrar los textos sobre hermenéutica como un todo coherente, mientras que la edición de Kimmerle, al recoger fragmentos incluso de los últimos años en los que Schleiermacher dicta lecciones sobre esta materia, ofrece una imagen de una disciplina todavía insegura.

53. La edición crítica de los textos sobre hermenéutica está a cargo de W. Virmond. Sobre la catalogación y datación de los manuscritos véase VIRMOND, W.: "Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik", en *Internationale Schleiermacher-Kongress. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 575-590.

54. *Hermeneutik und Kritik*, p. 75.

55. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 76. Como en la ética y en la dialéctica, Schleiermacher utiliza el término *Kunst* y *Kunstlehre* con el significado antiguo de *techné* o *ars*.

56. Sobre las implicaciones de la teoría general de la hermenéutica de Schleiermacher para la hermenéutica literaria véase SCHOLTZ, G.: *Ethik und Hermeneutik*, pp. 109 y ss.

la comunidad, así se explica la co-pertenencia de retórica y hermenéutica y su común vinculación con la dialéctica. La interpretación se da al enfrentarse con un pensamiento elaborado y con la finalidad de desarrollarlo[57]. Como señalan los textos de 1819, todo ello supone una teoría, un arte disciplinado: el acto de comprensión debe ser conforme a un arte (*kunstmäßig*). Una praxis hermenéutica *laxa* parte de la idea de que la comprensión se da por sí misma; formula su objetivo negativamente: evitar el malentendido. Frente a ésta, Schleiermacher defiende una hermenéutica estricta que proceda según reglas de comprensión, sin esperar a que la comprensión sea insegura; puede que la comprensión llegue a ser incierta, pero porque *ya antes se ha descuidado*. El malentendido se da de suyo y la comprensión hay que buscarla[58]. Esa praxis tan estricta viene precedida por una universalización de la dimensión del malentendido.

El eje de la teoría de la interpretación de Schleiermacher es la pregunta: ¿qué nos capacita para comunicar a través del lenguaje?; es decir, ¿cómo podemos entender a otro a través del lenguaje? Hemos visto cómo el hombre, bien como agente, bien como cognoscente, está atravesado por la indisoluble relación de lo general y lo individual. También la hermenéutica tiene que ver con un modo de darse lo general en lo individual, sólo que ahora en el lenguaje.

El lenguaje es un bien común a los hijos del espíritu y del mundo, se afirma en los *Monólogos*. Da a conocer el espíritu; por su causa pertenece éste al mundo antes de conocerse a sí mismo[59]. Además es el medio para establecer la comunidad de pensamiento propia de los hombre libres. La dialéctica muestra que el individuo no desarrolla la conciencia sino en el lenguaje, es decir, ante otros y con otros. Cuando Schleiermacher expresa el deseo de un lenguaje que no pueda ser poseído por nadie completamente, está subrayando su dimensión cognoscitiva intrínseca, a cuyo servicio está la gramática y la semántica. De la misma manera que el saber humano deviene en la intersubjetividad y está siempre inacabado, el lenguaje carece de límites. Por doquier hay construcción de algo determinado finito a partir de lo indeterminado infinito: *el lenguaje es infinito en la medida en que cada elemento es determinable de modo especial por el resto*[60].

57. "En efecto, el discurso es transmisión del pensamiento del individuo, elaborado por el discurso interno y en esa medida el discurso es el mismo pensamiento devenido". *Hermeneutik und Kritik*, p. 76.

58. Cfr. *Ibidem*, p. 92.

59. *Monologen*, KGA, I/3, p. 37.

60. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 80.

El pensamiento puro nace en y con su propia lengua, como apertura íntima del espíritu de modo natural, se afirma en la *Introducción* a la dialéctica[61]. De no ser así, debe ser buscado y conseguido artificialmente. Sin embargo, esta opción es difícilmente sostenible, pues ¿cómo imaginar la búsqueda sin un lenguaje en el que expresarla al menos interiormente?; habría que darla por perdida, pues no habría correspondencia mientras se busca entre lo buscado y lo pensado. Igualmente, si el lenguaje no es originario con el pensar, la intersubjetividad se convierte en un problema; la comunidad de pensamiento no puede ser originaria como simple coincidencia entre distintos individuos, ni puede surgir de la comunicación, pues en cada uno el pensar puede haber surgido de cualquier modo. Schleiermacher concluye que ese "cualquier modo" anula la comunidad lingüística que posibilita la comunicación[62]. El lenguaje está implicado en la misma definición de la generalidad del pensar; es condición *sine qua non* para el pensar puro, en el que se reconocen los principios del acuerdo entre el saber y la realidad, por un lado, y del pensar entre los individuos, por otro.

Ahora se puede responder a la pregunta anterior: ¿qué nos capacita para comunicar a través del lenguaje?; es decir, ¿cómo podemos entender la expresión de otro? Si hay una cierta precedencia del lenguaje respecto a los principios del pensar puro, al menos en la medida en que éstos se expresan en un código ya disponible para el propio pensamiento, es pertinente señalar que el lenguaje depende esencialmente de esos principios y, por ello, es condición de su expresabilidad. Pensabilidad y expresabilidad son dimensiones inseparables de la razón humana. El lenguaje comunica de la misma manera que el pensamiento es general.

Todo esto sugiere entonces que la comprensión se da *efectivamente*, cotidianamente. Esta *naturalidad* de la comprensión significa que el conocimiento a través de signos es decisivo en la construcción del saber; es al menos tan fundamental como el conocimiento objetivo de la experiencia. Todo niño alcanza el significado de las palabras sólo a través de la hermenéutica, afirma Schleiermacher en un aforismo de 1805. Sostiene, por tanto, que la comprensión a través del lenguaje es cooriginaria con el pensamiento[63].

61. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 138.

62. Cfr. *Ibidem*, p. 139.

63. Cfr. *Hermeneutik*, p. 40. Vattimo señala que, mientras para el racionalismo y el empirismo el encuentro con la verdad pasa por la visión directa e inmediata y el conocimiento a través de signos es de segundo orden, para Schleiermacher "la interpretación es la vía más natural de conocimiento, tanto que en cierto modo se parte de ella (...). En cuanto estamos en el mundo,

La experiencia cotidiana de la comunicación nos muestra que la comprensión se produce por sí misma; está ligada esencialmente a la naturaleza del lenguaje. En medio de una conversación se procede hermenéuticamente, cuando *no basta el grado usual de comprensión*, sino que se indaga cómo se da el paso de un pensamiento a otro en la persona con la que se habla; también cuando se rastrean las intenciones y los juicios por los que alguien se expresa de un modo y no de otro[64]. El discurso, como el pensar, está atravesado por lo general individual, es decir, por el lenguaje que es significativo sólo como expresión del individuo. Por ello, el lenguaje sólo es comprendido, si lo vemos como acción humana realizada en un contexto al menos común para el hablante y el oyente o para el escritor y el lector, según la expresión sea hablada o escrita. Además, es admitida como una acción que no simplemente denota un código, sino que sobre todo es manifestación de un individuo. Por ello, comprender significa ser capaz de ver un acto de habla, al mismo tiempo como expresión de un lenguaje y como expresión de otro. Interpretación y comprensión son elementos indisociables; "se interpenetran tan íntimamente como la palabra exterior e interior, y todos los problemas de la interpretación son en realidad problemas de la comprensión"[65].

El objeto de la comprensión es únicamente el lenguaje. Sin embargo, se pueden diferenciar elementos en toda expresión lingüística que permiten apreciar niveles de significatividad[66]. En consecuencia, las reglas de la hermenéutica no sólo apuntan a un ideal de comprensión, sino que tienen en cuenta sobre todo las características del discurso máximamente significativo. Todo lo que hay que suponer en la hermenéutica como disciplina artística es lenguaje escrito. En 1805 Schleiermacher establece

estamos ya en un proceso interpretativo". VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, p. 117.

64. "Pues bien, debo volver una vez más sobre el hecho de que la hermenéutica no se limita únicamente a las producciones escritas, literarias; pues con frecuencia me encuentro en medio de una conversación con operaciones hermenéuticas, cuando no me conformo con un grado de comprensión corriente, sino que trato de indagar cómo se ha dado en mi amigo el paso de un pensamiento a otro, o cuando busco con qué opiniones, juicios y deseos está relacionado el que se exprese de esa manera y no de otra sobre un objeto de discusión. Cualquier persona atenta puede testimoniar de sí misma hechos como estos, que en mi opinión enuncian claramente que la solución de aquello para lo que buscamos una teoría no depende de las condiciones del discurso fijadas por la escritura, sino que aparecen allí donde comprendemos a través de palabras pensamientos o series de estos". *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 315. "Esta ampliación de la validez del comprender alcanzado por una hermenéutica general va unida al estrechamiento de la tarea hermenéutica por parte de Schleiermacher". MARALDO, J. C. *Der hermeneutische Zirkel*, p. 23.

65. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 188.

66. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, pp. 153 y ss.

una triple división del proceso interpretativo: primero, se trata de la comprensión de lo común entre un escritor y el público lector; después, lo peculiar del escritor que el lector ha de reconstruir y, finalmente, lo propio del lector que debe tener en cuenta el escritor en tanto que es algo singular y público[67]. En este primer esbozo se anuncian los elementos sobre los que se articula la interpretación. La combinación de lo general y lo individual sin la que no hay discurso apela, por un lado, a la gramática y a la retórica, y, por otro, a un acto claramente distinto que es comprender propiamente por el que se capta lo individual.

La hermenéutica como arte según reglas, es decir, en sentido estricto, no debe asegurar la comprensión (pues se da de suyo), sino evitar una comprensión inadecuada, es decir, el malentendido; es, por tanto, *el arte de comprender correctamente el discurso –sobre todo escrito– de otro*[68].

Tras señalar la preminencia de la expresión escrita sobre cualquier otra forma de discurso, Schleiermacher introduce la crítica. Hermenéutica y crítica son disciplinas filológicas y doctrinas *artísticas* que se reclaman mutuamente, aunque la interpretación se realiza siempre, mientras que la crítica sólo ante la expresión escrita. Pues la crítica nos permite juzgar la autenticidad de textos y autores, constatar testimonios y fechas; ahora bien, la importancia de los testimonios, su autenticidad, pueden ser consideradas únicamente según una comprensión de los autores y de sus obras; por lo tanto, la crítica supone el ejercicio hermenéutico, aunque éste no sea posible sin la seguridad de la autenticidad de textos y autores[69]. Un tercer elemento para la comprensión eficaz es la gramática o conocimiento del lenguaje. Esta disciplina, como se verá a continuación, tiene un lugar propio en el procedimiento interpretativo; pues sin palabras el pensamiento no está elaborado del todo y no es claro. La unidad de pensamiento y lenguaje es garantía de pensamiento real. En esta medida gramática y hermenéutica guardan una común relación con la dialéctica o ciencia de la unidad del saber[70].

El discurso, la expresión, está tensada por dos unidades diversas, la del lenguaje, que es general, y la del pensamiento del autor, que es individual. Por consiguiente, todo comprender consiste en dos momentos: comprender el habla en tanto que procede del lenguaje y en tanto que un

67. Cfr. *Hermeneutik*, pp. 33-4.
68. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 71.
69. Cfr. *Ibidem*, p. 71.
70. Cfr. *Ibidem*, p. 77.

hecho en el pensante[71]. Sin embargo, esta separación tiene sus reservas, pues también se puede decir que el lenguaje deviene a través del habla; bajo ese punto de vista el lenguaje es infinito, y, por tanto, su totalidad no es actual. Como ocurre con el saber que está siempre inacabado, sin que por ello sea falso, el lenguaje está abierto en cuanto a sus reglas, signos y posibles composiciones; con otras palabras, cada expresión lingüística supone la comunidad lingüística, es decir, conocimientos previos, al mismo tiempo que necesariamente es una manera peculiar y creativa de hablar. Todo esto, que interviene universalmente cuando hablamos y comprendemos a otro, debe ser tenido en cuenta *artísticamente* para que la interpretación de un texto sea correcta.

Con esta distinción de los dos momentos del comprender hemos entrado en lo que podría llamarse la parte deconstructiva o analítica de la hermenéutica. Tiene a su cargo la presentación de los elementos esenciales a toda expresión; para ello, distingue dos modalidades de la interpretación, según atienda más al lenguaje o al autor del discurso.

Si comprender es tan sólo la unificación de dos momentos, el gramatical y el psicológico, la interpretación según reglas debe prescribir cómo desde el texto se accede a ambas dimensiones y cómo el texto es su síntesis. Cada expresión sigue una sintaxis, por tanto, algo supraindividual que ella modifica. De acuerdo con esto, Schleiermacher habla de una parte gramatical o *interpretación gramatical*. No obstante, el lenguaje no es sólo el portador anónimo de un lenguaje común, es también testigo de un alma individual; es un hecho del espíritu, puesto que el lenguaje es tan originario como el espíritu, y en esa medida lo modifica. Los hombres no piensan siempre lo mismo bajo las mismas palabras (si así fuera, sólo habría gramática). Atender a lo individual es el otro momento de la praxis hermenéutica, que permite hablar de una *interpretación técnica*. En este caso se trata de entender el arte especial que un autor pone en su texto; de entender un espíritu que alumbra lenguaje desde el alma que lo produce; esta interpretación será llamada más tarde *psicológica*.

Los dos aspectos de la interpretación son complementarios; significan dos modificaciones inherentes a todo ejercicio de habla, por un lado, la del espíritu individual que se expresa y, por otro, la del lenguaje[72]; reflejan "la constitución de todo discurso como lugar de encuentro de un

71. Cfr. *Ibidem*, p. 77. "El pensar es lenguaje interno. De ello se sigue positivamente que el lenguaje condiciona el progreso del individuo en el pensar. Pues el lenguaje no es sólo un complejo de representaciones aisladas, sino también un sistema de parentesco de las representaciones". *Ibidem*, p. 78.

72. Cfr. *Ibidem*, p. 79.

sistema, incluso si está ya particularizado en un lenguaje y por un individuo creador"[73]. La interpretación psicológica es superior, aclara Schleiermacher, si se considera el lenguaje como medio de transmisión del pensamiento para el individuo; en ese caso, la gramatical tan sólo despeja las dificultades usuales. Por el contrario, la interpretación gramatical es superior cuando se destaca cómo el lenguaje condiciona el pensamiento de los individuos. Entonces *el hombre es lugar para el lenguaje; donde está vivo*[74].

Pese a que en las lecciones de hermenéutica los dos tipos de interpretación, en tanto que procedimientos artísticos, son considerados por separado, Schleiermacher insiste en señalar que responden a dos perspectivas sobre un mismo objeto: el discurso. Se trata de "comprender el lenguaje y comprender al que habla"[75]. La interpretación se resuelve favorablemente cuando cada nivel es trabajado de tal manera que la atención sobre el otro nivel no implica una modificación del resultado anterior; o también cuando cada perspectiva es analizada hasta el punto de convertir la otra en superflua[76]. Esto no anula la duplicidad mencionada, antes bien, subraya su complementariedad.

La interpretación *gramatical* se atiene más a la realidad lingüística del discurso con el fin de captar tanto las palabras como los enlaces que las componen. Considera el lenguaje desde la totalidad de sus usos lingüísticos, en el contexto de un sistema lingüístico y en un momento de su desarrollo histórico; es también la comprensión de la coherencia y la forma compositiva de un texto según una secuencia o sintaxis. "Esta oposición entre las palabras y las reglas que dictan su combinación o enlace recubre la distinción que Schleiermacher establece entre el elemento material y el elemento formal"[77].

La interpretación gramatical es *objetiva*; delimita el dominio en el que una proposición puede tener sentido y excluye lo que no responde a reglas gramaticales y, por tanto, no puede ser comprendido. Ciñe la comunicación al lenguaje común. Considera el soporte de la comunicación y la comunidad: el lenguaje y sus reglas (que son correspondientes a la comunidad del pensar). En la interpretación gramatical el hablante es pensado

73. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher,* p. 68. Berner recoge aquí la expresión acuñada por Wismann en la que la hermenéutica es la lógica del discurso individual, puesto que investiga el arte de pensar modulado por el sujeto del discurso.

74. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 79.

75. *Hermeneutik*, p. 56.

76. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 80.

77. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher,* p. 67.

como *órgano del lenguaje.* Esta expresión es utilizada en el primer esbozo de 1809/10. Años después, en las lecciones de 1826, completa la imagen al señalar que en el nivel gramatical, el hombre con su actividad desaparece y se muestra sólo como órgano del lenguaje; en cambio, desde el punto de vista técnico, quien desaparece es el lenguaje con su fuerza determinante, mostrándose entonces como órgano del hombre al servicio de su individualidad[78]. Con la imagen del órgano, una vez más, Schleiermacher presenta la índole propia de lo humano, el encuentro vivo de lo general y lo individual. Incluso en el nivel más material de la interpretación no puede pasar inadvertido que su objeto no es lenguaje sin más, sino éste como *naturaleza individual,* pues el habla expresa una modificación de la percepción, del pensar y, por tanto, un momento vital.

Las reglas prácticas para esta interpretación establecen una univocidad. "Todo lo que en un discurso dado pide ser determinado de manera más precisa no puede serlo sino a partir del aire lingüístico común al autor y a su público original"[79]. En la medida en que busca el significado de las palabras y las proposiciones, la interpretación gramatical es la más cercana a la dialéctica. Apunta a la reconstrucción del sistema de conceptos propio de un individuo a partir del sistema de conceptos particular de una lengua. Porque, aunque para algunos intérpretes las palabras tienen sólo significado, lo que se piensa en un determinado contexto también tiene sentido. Esta unidad significativa de la palabra pronunciada en un ámbito se determina intuitivamente. "La interpretación gramatical mira a la unidad esencial de palabras que, sin embargo, no aparece jamás en tanto que tal"[80].

Aquí se pone en juego otra de las reglas básicas de la interpretación gramatical; de acuerdo con ella, el sentido de cada palabra tiene que ser determinado en su lugar concreto según su relación con las otras palabras que la rodean[81]. El análisis de los elementos de la proposición y de la determinación recíproca que ejercen entre sí, no resuelve por completo la cuestión del sentido. Este es fruto del conjunto; pero el conjunto no es tan sólo resultado de lo material y formal que implican los elementos. El tipo

78. "Gramaticalmente, el hombre con su actividad desaparece y se muestra sólo como órgano del lenguaje. Técnicamente, el lenguaje con su fuerza determinante desaparece y se muestra sólo como órgano del hombre, al servicio de su individualidad, así como allí, la personalidad al servicio del lenguaje". *Hermeneutik und Kritik*, p. 171. Cfr. *Hermeneutik*, p. 67. Aunque como dice en otro pasaje "Los escritores en los que se encuentra todo lo que se espera y nada más que eso son absolutamente lógicos, impersonales y también muy malos". *Ibidem*, p. 44.

79. *Hermeneutik und Kritik*, p. 101.

80. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher,* p. 69.

81. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 116.

de texto y el estilo literario, la vitalidad del idioma en que esté expresado establecen los pasos a seguir para una interpretación canónica; se tiene que proceder orgánicamente con los elementos de un discurso; es decir, el intérprete debe diferenciar entre idea principal e ideas secundarias y los simples medios expositivos. Cuanto mejor se acomode un discurso a este esquema, más lógica es la expresión, o al menos, más libre[82].

En el mismo sentido se entienden algunos aforismos de 1805; por ejemplo el que afirma que "la hermenéutica es lo inverso de la gramática y más todavía"[83]. Ese "más todavía" es decisivo para el comprender, pues apunta a la dimensión espiritual de toda actividad hermenéutica: al comprender mismo. Schleiermacher atribuye a la gramática un papel mediador entre la hermenéutica y la dialéctica, puesto que todas las operaciones de todas las lenguas se resuelven en las mismas leyes de combinación. Esto establece en todo caso la dependencia de la dialéctica por relación a la hermenéutica, la cual a su vez depende de la primera[84]. Gadamer señala que las ideas en torno a la interpretación gramatical son de mayor agudeza que las de la técnica: "hay en ellas aciertos sobre el papel que desempeña para el autor –y, por tanto, para el intérprete– la totalidad ya dada del lenguaje"[85]. La interpretación psicológica parece que adquiere importancia en la teoría hermenéutica paulatinamente. Es, sin embargo, la que más eco tiene en la recepción del pensamiento de Schleiermacher por parte de Boeckh y Dilthey.

Como hemos visto, la interpretación técnica presupone la gramatical, es decir, el conocimiento del lenguaje. Pero, no se trata de ver cómo se recibe la lengua, sino cómo el individuo la transforma al utilizarla. Si el modo de pensar del hablante y el del intérprete fueran el mismo, cabría esperar una igualdad en el lenguaje que produjera la comprensión por sí misma. Pero, incluso en la vida corriente –siendo el lenguaje algo común al que habla y al que oye–, cuando se desea comprender lo expresado, se destaca una diferencia entre ambos. La tarea de la interpretación es analizar la índole y fundamentos de las diferencias entre el que habla y el que comprende[86].

82. Cfr. *Ibidem*, p. 138.

83. *Hermeneutik*, p. 38.

84. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 110.

85. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 190. Considera que en la interpretación se trata de comprender no sólo la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o autor. Para ello es preciso retroceder adecuadamente a la génesis misma de las ideas. Concluye que en la interpretación psicológica se encuentra lo más propio de Schleiermacher. Cfr. *Ibidem*, p. 191.

86. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 178.

La interpretación técnica, por tanto, se apoya sobre la fuerza del pensar, sobre el impulso arraigado en el individuo que imprime un sentido a su discurso. Lógicamente, sólo se puede entender el discurso a partir del producir que lo origina; de este modo, la voluntad de comprender es originaria, como lo es el malentendido, la no-comprensión. La interpretación técnico-psicológica considera el lenguaje como expresión de una interioridad; pretende la correcta comprensión del curso interno de los hechos trazados en el *plano compositivo* del autor. Si la interpretación gramatical es *objetiva*, la técnica es *subjetiva*; busca acceder a lo que no se presenta como objeto, es decir, a la interioridad individual.

Su cometido es *captar cada conjunto de pensamientos como momento vital de un hombre determinado.* El curso del pensar es ilimitado; el discurso, en cambio, expresa una unidad de pensamientos. La interpretación debe tener en cuenta que tras el habla hay una determinada conexión de pensamientos que apunta a un objetivo. De este modo la conciencia de un determinado progreso acompaña a la expresión lingüística, por lo que invertir el acto de habla supone considerar *técnicamente* la relación de lo pensado previamente con el fin pretendido. En este mismo texto, Schleiermacher describe la interpretación *puramente psicológica*, como aquella que se apoya en lo totalmente individual, es decir, en el flujo sin fin del pensar en el que los pensamientos no se enlazan necesariamente[87]. Poco después precisa que entre lo puramente psicológico y lo técnico hay una oposición relativa. Lo primero hace referencia al origen del pensar desde la totalidad de los momentos de un individuo; lo segundo implica retroceder a una idea determinada y al querer expresarla[88].

En esta distinción se encuentra una clave fundamental para entender la tarea hermenéutica. En ella se reconoce que el sentido que busca la interpretación tiene su origen en una determinada conexión de pensamientos y en un querer decir. Lo puramente psicológico es el contexto del momento vital; pero sin intención expresiva, tampoco hay nada que recrear. Es por tanto un límite para la hermenéutica.

La oscilación entre los términos 'técnico' o 'psicológico' ha dado lugar a distintas posturas entre los estudiosos de la hermenéutica. Birus opina que ese cambio terminológico no puede ser casual, aunque las afirmaciones de Schleiermacher respecto a esta parte de la hermenéutica tanto en la terminología como en el contenido no son claras. Toda la segunda parte es concebida como interpretación psicológica. La técnica tiene

87. Cfr. *Ibidem*, p. 179.

88. Cfr. *Ibidem*, pp. 181-2. En las notas de 1832/33 se expresa en los mismos términos. Cfr. *Hermeneutik*, p. 163.

fuertes afinidades con la gramatical, en cierto sentido es una mediación entre lo gramatical y lo psicológico. Pero sus reservas a la estructura triádica le habrían llevado a mantener la oposición entre la interpretación gramatical y la psicológica, y a poner la técnica del lado de esta última[89]. Por su parte, Berner señala que la interpretación técnica no es limitativa, negativa como la gramatical, puesto que recrea, es productiva y por tanto, es más cercana a la psicológica[90]. En efecto, el peso y la dificultad radica mayormente en la interpretación técnico-psicológica. Como señala Willim, ésta se abre en dos direcciones; a saber, la tarea psicológica, que busca las circunstancias de los impulsos originarios en el proyecto de una obra, y la técnica, que se dirige al desarrollo de ese impulso en atención al género y al objeto de la obra[91]. En cualquier caso, las notas que Schleiermacher escribe para el curso de 1832/33 atestiguan que la distinción entre la interpretación técnica y la psicológica sigue vigente en su teoría hermenéutica.

Las dos ediciones de la hermenéutica, la de Lücke y la de Kimmerle, ofrecen diferentes posibilidades interpretativas en torno a la unidad de las dos niveles de la interpretación. Mientras que de los textos de la edición de Lücke parece deducirse una preeminencia de la interpretación gramatical, Kimmerle considera que sólo con los apuntes de los primeros y de los últimos años se puede dar una visión completa de las tesis de Schleiermacher, especialmente en lo que respecta a la definición del proceder interpretativo en todos sus niveles[92].

La doble perspectiva del comprender que destaca la hermenéutica pretende un mayor rigor en el estudio del discurso; lo considera como una creación en el curso ininterrumpido de pensamiento, que el intérprete debe reproducir durante el proceso de comprensión. Supone una correspondencia estructural entre el discurso y la comprensión. El argumento básico es el siguiente: si el último objetivo de la interpretación es hacerse con el pensamiento que está tras el discurso, entonces lo gramatical no plantea problemas. En este nivel el conocimiento y la práctica exegética aplicados a las distintas disciplinas son ya un instrumento suficiente.

89. Cfr. BIRUS, H.: "Schleiermachers Begriff der 'technischen Interpretation'", p. 595-9. Señala también cómo las sucesivas variaciones entre una y otra parte de la hermenéutica llevan a modificar la relación entre ellas. La diferenciación definitiva de la interpretación puramente psicológica y la técnica llevó a problemas sistemáticos en la arquitectónica de la hermenéutica que quedaron sin resolver. Cfr. *Ibidem*, p. 598.

90. BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 72.

91. WILLIM, B.: "Problemüberlagerungen im Konzept der technisch-psychologischer Interpretation", p. 617. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 182.

92. KIMMERLE, H.: *Einleitung*, pp. 23-4.

Quizás antiguamente un entendimiento intuitivo podía comprender sin una técnica, hasta que topaba con la contradicción en los textos; el malentendido era considerado una excepción. Sin embargo, esta postura es ingenua: el malentendido es un hecho fundamental[93]. Pues lo que realmente provoca malentendidos o no se comprende a primera vista es precisamente lo que el escritor quiso decir. A diferencia de lo que ocurría en la vieja hermenéutica, en la comprensión no se trata tanto de transmitir una verdad o un significado, como de comprender un autor o un acto creador[94].

La sospecha crítica se extiende hasta la pregunta ¿cuándo se ha entendido realmente una cosa? En toda comprensión hay siempre un resto de malentendido[95]. No cabe esperar una legitimación de la corrección de una visión del mundo o de una comprensión por vía de una función discursiva o de un concepto de racionalidad. "Un marco de significado proporciona comprensión porque el intérprete y el interpretando esquematizan sus representaciones de modo idéntico, no porque tengan acceso a un código independiente perteneciente a la razón absoluta. La comprensión lograda no se convierte nunca en comprensión inmediata y no recibe ninguna garantía metafísica sobre su corrección de la certeza individual del que comprende"[96]. No tiene sentido detenerse, porque esa tarea interpretativa refleja la vida del espíritu.

93. "Si la razón es un *instituto* de sentido, entonces no puede pasar por encima del comprender. Precisamente por ello, para Schleiermacher no se puede considerar la no-comprensión como una excepción del trato con discursos ajenos, sino que debe ser situada fundamentalmente como caso de la regla de encuentro con el sentido constituido desde fuera". En opinión de Frank esto no lleva al escepticismo, sino que "corresponde más bien a la experiencia cotidiana de una discusión irreconciliable sobre las manifestaciones y opiniones de los interlocutores entre sí y de la relatividad de un saber válido universalmente en relación con el asentimiento de todos los sujetos que se ponen de acuerdo discursivamente y sobre ese saber". FRANK, M.: *Einleitung*, p. 18.

94. Gadamer señala que la hermenéutica gana autonomía al declarar que el malentendido se produce por sí mismo, pero concluye que, si su tarea es evitarlo, las reglas de interpretación se apartan, entonces, de cualquier atadura dogmática respecto al contenido. El intérprete debe considerar el texto con independencia de su pretensión de verdad, como puro fenómeno expresivo. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 189. Frank rechaza estas conclusiones al recordar que uno de los principios hermenéuticos de Schleiermacher exige comprobar críticamente la verdad y certeza de la comprensión. FRANK, M.: *Einleitung*, p. 21.

95. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 328.

96. FRANK, M.: *Einleitung*, p. 19.

4. La reconstrucción del sentido

Tras el análisis de las modalidades de la interpretación, procede mostrar cómo el intérprete integra ambas en una única operación que asegure el comprender: la reconstrucción del acto expresivo. La parte constructiva o sintética de la hermenéutica ilumina la tarea del intérprete señalando los principios de toda reconstrucción, así como los procedimientos o métodos que fundan.

La operación fundamental a la que apunta el arte hermenéutico es la reconstrucción (*Nachkonstruktion*) de todas las partes de un texto o discurso que evite el peligro del malentendido. Pues no se trata sin más del sentido de una expresión como si ella misma fuera inteligible, sino del sentido tal como aparece desde el punto de vista del autor (ahora bien, el autor no puede aparecer donde queda oculto el acto creador). La reconstrucción se apoya en dos principios. El primero lo enuncia con una expresión que ya utilizó Kant, y más tarde Fichte y Schlegel; Schleiermacher describe la reconstrucción como un "comprender un texto o discurso, primero tan bien como el propio autor, luego mejor que él"[97]. La fórmula remite a la misma aporía de la fundación racional del conocimiento empírico introducida por Kant. En ella se postula la unidad racional del saber, pero la exposición de tal postulado depende inmediatamente de la legitimación de la necesidad de dicha unidad racional.

Schleiermacher evita la dificultad de entender la comprensión del sentido como si éste estuviera cerrado definitivamente, cuando señala que el saber superior se constituye en el devenir. Así pues, "el *comprender mejor* sólo ocurre en el momento del comprender, es decir, en la intersubjetividad"[98]. Por un lado, propone como *desideratum* la recreación del sentido, es decir, atenerse a la expresión lingüística; por otro, admite que la novedad que comporta resulta de ver más intensamente, no de transformar el objeto de la comprensión[99]. Maraldo considera que el "com-

97. *Hermeneutik und Kritik*, pp. 94 y 104. La misma expresión se encuentra en un texto de 1809/10. Cfr. *Hermeneutik*, p. 56. En uno de los aforismos anteriores a 1809 afirma que es esencial a la interpretación que se esté en situación de salir de la propia mente hacia la del escritor. Cfr. *Hermeneutik*, p. 32.

98. Breithaupt, F./ Brousse, A./ Deligne, A./ Desbordes, A.: 'Was heißt die hermeneutische Formel: 'Die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber'", p. 609.

99. Corliss establece un interesante paralelismo entre Schleiermacher y la crítica de Gadamer a éste. Mientras que para Gadamer interpretar es crear, para Schleiermacher interpretar es descubrir el sentido original. Compara con la postura de Gadamer el ejemplo del pensador que trabajando los textos de otro, encuentra dificultades no vistas por éste y, por tanto, innova, crea. Para Schleiermacher esto es legítimo, pero no es interpretación. Gadamer no admite que haya una innovación

prender mejor" no se limita a la interpretación psicológica; lo que está tras el lenguaje gramatical puede ser destacado mediante los conocimientos lingüísticos conscientes del intérprete[100].

Comprender mejor es una tarea infinita. "El trabajo de comprender e interpretar es una totalidad constante de desarrollo gradual en cuyo curso nos ayudamos recíprocamente unos a otros, cada cual ofrece a los demás puntos de comparación y analogías. Una totalidad que empieza siempre de nuevo, una y otra vez, y siempre como conjetura. Es la forma en que el espíritu pensante se autocomprende gradualmente"[101]. Además, como nunca se comprende completamente, siempre queda algo mal-entendido (*mißverstanden*), merece la pena insistir en una nueva y más profunda interpretación o comprensión. Todo ello dificulta admitir la universalidad del producto de unas reglas que no dan cumplida cuenta de su objetivo. Pero, la comprensión como meta sin fin es un proceso universal de comunicación que refleja el devenir de la existencia humana y con ella la plenitud de la razón general a través de la humanidad.

Si la expresión lingüística procede de un enlace necesario de pensamientos y, por tanto, tiene que ver con un objeto, entonces siempre cabe que progrese el saber que anima el discurso. Desde el punto de vista del pensar es posible saber mejor. Pero, una cosa es el progreso en el saber sobre algo en razón de su mismidad como objeto; y otra, que la comprensión del sentido sea infinita, porque nunca se comprende del todo al modificar el objeto por la adición de nuevas relaciones. Como hemos visto, Schleiermacher afirma que podemos comprender a un autor mejor que lo que él mismo se comprendió. En este caso debe tratarse de saber más sobre un determinado campo de la realidad, en concreto un autor del que se pueden afirmar nuevas cosas, y no de comprender una expresión mejor de lo que lo hizo su autor. Nuestro conocimiento como nuestro lenguaje avanza o significa en la medida en que el objeto es idéntico consigo mismo, lo que en el caso de una afirmación viene a ser que significa algo por ella misma.

Como se ve este principio hermenéutico opera modificando continuamente el todo lingüístico o biográfico en el que se inscribe el discurso. El intérprete persigue la equiparación, la identificación con el autor. Esto

que mejore la comprensión (entender el discurso mejor que el propio autor) y una innovación que oculte una valoración del intérprete. Por tanto, concluye Corliss, desconoce la cuestión básica de Schleiermacher, cómo es posible comprender a otro por el lenguaje. CORLISS, R. L.: "Schleiermacher's Hermeneutic and its critics", pp. 365-66.

100. Cfr. MARALDO, J. C.: *Der hermeneutische Zirkel*, p. 29.

101. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 328. Cfr. *Hermeneutik*, pp. 78 y 84.

permite señalar el segundo principio en el que se apoya la reconstrucción: toda particularidad es manifestación de la individualidad, de una totalidad, dice el texto citado anteriormente. Con este principio Schleiermacher designa un supuesto metódico de la reconstrucción que de ninguna manera se corresponde con una determinación real del hablante. Pues –como muestro en el próximo apartado– una totalidad que empieza siempre de nuevo, y como conjetura, es sólo un instrumento para el intérprete, ya que el individuo que se expresa no se posee totalmente. *Su pensamiento está condicionado por el lenguaje y él mismo por su pensamiento*[102]; para el individuo vivir es llegar a ser y su permanente acción indica una unidad todavía no lograda.

La reconstrucción tiene sus caminos y, para ello, pretende tener separada y distintamente lo que *realmente* se da según una unidad de interacción; aquí se origina una paradoja. La parte no se explica sin el todo de la subjetividad, pero para llegar a éste hace falta "disponer" de las partes: esta implicación en términos de reciprocidad es conocida como el círculo hermenéutico. La circularidad simboliza plenamente la necesaria salida de sí de la individualidad por la que deviene, es decir, se sabe ella misma; se autocomprende. El doble efecto de la acción del espíritu, como mundo y como yo, cuando se trata del discurso, funda dos *centros* vivos que al ser entendidos como totalidades, la del lenguaje y la del autor, conducen la interpretación a un conflicto que no se da en la experiencia cotidiana de la comunicación; pues cuando la comunicación es efectiva, lo es como un diálogo continuo.

Por un lado, la reconstrucción procede según el principio por el que toda manifestación, todo texto, no posee significado alguno con independencia de un contexto y de unas reglas; es decir, de un todo lingüístico. Por otro, puesto que la hermenéutica interviene donde hay un autor, la interpretación de un texto se puede hacer sólo teniendo en cuenta que corresponde a una unidad de tiempo vivido, es decir, a un *Erlebnis*; supone reagrupar una situación en la unidad de significación de toda una vida. "De la misma manera que el lenguaje es el sistema de la relación de ideas (...) también cada discurso hay que entenderlo desde el todo del vivir al que pertenece (...). Cada discurso es reconocible sólo como un momento vital del hablante en la condicionabilidad de todos sus momentos vitales y además, desde la totalidad de su entorno, que determina su desarrollo y su permanencia. Así un hablante es sólo comprensible a través de su nacionalidad y de su época"[103].

102. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 79.
103. *Hermeneutik und Kritik*, p. 78.

Por aquí aparece el carácter ilimitado e infinito de la comprensión. El detalle sólo puede ser comprensible en función del conjunto (en un texto se da la paradoja de que el detalle reclama primero la comprensión del texto, pero éste resulta detalle a detalle). Schleiermacher apunta que cierto conocimiento del detalle lo da el conocimiento general del idioma, aunque éste no impide que la interpretación sea inagotable, que no se alcance un saber completo. Porque "autor, texto e intérprete entran de lleno en un universo histórico donde la comprensión no es un acto definido, ni siquiera se puede pensar como algo que se cumple en un momento dado, ya que nadie está en condiciones de abarcar la totalidad del sentido de un texto que se autointerpreta en el ámbito histórico de su propia redacción"[104]. En efecto, el componente individual de la expresión conduce la comprensión a un proceso ilimitado, donde siempre pesa la sombra del malentendido.

Ahora bien, que todo acto lingüístico sea manifestación de un lenguaje y manifestación de un autor, es decir, un acto personal, no significa necesariamente que para la comunicación o la comprensión, ambas manifestaciones sean igualmente importantes[105]. Al menos, no lo es para muchos tipos de discurso. Los textos de Schleiermacher permiten una desviación del objetivo hermenéutico. En algunas ocasiones se define como la comprensión del sentido de un discurso; en otras, al insistir en que el sentido es el momento vivo del pensamiento del autor, se propone como tarea comprender la expresión y comprender al que habla. Pero, falta una precisión en las lecciones sobre hermenéutica; a saber, que se comprende al hablante en tanto que autor del sentido interpretado, no en tanto que sí mismo. Por tanto, lo que inmediatamente se comprende es el sentido, y sólo mediatamente al autor. Como se ha visto, la tarea de la hermenéutica es invertir el acto de habla, es decir, *reconstruir el discurso y el pensamiento*[106]; situar ese momento vivo de un autor en el todo de su vida puede auxiliar la reconstrucción en la medida en que el discurso escrito conlleva la ausencia del autor, pero no es idéntico a la comprensión.

El hablante comunica sentido, y comunica a *sí mismo* únicamente en la medida en que el hombre es el *lugar* del pensamiento. Por ello, en el discurso oral se da una comprensión *inmediata*, especialmente cuando hay una identidad entre el modo de hablar y de componer del hablante y del

104. SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía en Alemania. 1831-1933*, p. 143.

105. Corliss hace esa misma crítica. Pone un ejemplo de situaciones en las que la falta de conocimiento del *factor personal* de la expresión no impide la comprensión del sentido. Cfr. CORLISS, R. L.: "Schleiermacher's Hermeneutic and its critics", p. 378.

106. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 84.

oyente[107]. El malentendido está al acecho. La praxis hermenéutica estricta que no puede suponer esa identidad, debe reconstruir el discurso tanto desde el todo del lenguaje y del saber, como desde el espíritu para el que esa expresión es un momento vital. Por eso, la interpretación artística, que recrea el acto compositivo de un autor, culmina al comprender una expresión tan bien e incluso mejor que su autor; al evitar el malentendido de aquello de lo que no tenemos un conocimiento inmediato tenemos que hacer conscientes muchas cosas, lo para el autor puede ser inconsciente. La tarea así planteada es infinita pues se extiende al pasado y al futuro[108].

Como es sabido, Dilthey saca partido de la hermenéutica de Schleiermacher para su exposición de la experiencia interna y de los hechos psíquicos que determina el método de las ciencias del espíritu. Define la esencia de la interpretación como la reconstrucción de la obra en tanto que acto vivo del autor. En consecuencia, concluye que "la tarea de la teoría de la interpretación es establecer los fundamentos científicos de esta reconstrucción a partir de la naturaleza del acto productor, en su relación con el lenguaje y la forma estética y también con él mismo"[109]. Dilthey subordina plenamente lo expresado al dinamismo vital, lo cual no se compadece con lo expuesto en la dialéctica. Llevar hasta ese extremo su afirmación de que *cada discurso es reconocible sólo como un momento vital del hablante*, implica dejar a un lado las tesis sobre la individualidad. Con ello se desenfoca el punto de mira de la interpretación, a saber, comprender el sentido de un texto, y se sitúa en un primer plano lo meramente metodológico: la unidad vital que a modo de conjetura ayuda a presentar el carácter individual de todo discurso.

La dialéctica confirma la afirmación de la ética según la cual la acción de la razón supone necesariamente la asistencia del fundamento, es decir, que lo general se dé en lo individual de tal manera que éste último

107. Cfr. *Ibidem*, pp. 91-2.

108. Cfr. *Ibidem*, p. 94.

109. DILTHEY, W.: *Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers*, XIV, 2, p. 699. La preocupación moderna por la condición representativa del conocimiento y su fundación en la conciencia se agudiza en el esfuerzo por preservar la actualidad del acto fundacional de la conciencia. La presencia de una conciencia fundante es para autores tan significativos como Kant o Hegel signo de la vigilia de la razón, expresión de la máxima racionalidad. Pero es también garantía de la actualidad del conocimiento como fuente de sentido. De la historia de una razón viva (*Crítica de la Razón pura*), a la identificación del conocimiento y la vida, sólo va un paso: aquél que destaca que en toda acción humana está implicado el individuo en su totalidad. La existencia individual para Dilthey se entiende exclusivamente a través del concepto de vida que recoge la dimensión temporal del ser humano como algo intrínseco. La verdad es más que nunca autoreferente; pero ahora refiere a la vivencia. En cierto sentido se puede decir que la verdad es sobre todo autenticidad.

no actúe sino con vistas a una generalidad. Sin embargo, la hermenéutica tiene que resolver en su propio terreno la interpretación correcta del sentido, es decir, mostrar la co-fundación de singularidad y generalidad en el acto expresivo, es decir, en el texto.

El objeto del pensar debe ser *el mismo*; así es posible el progreso en el saber, se afirma en la *Introducción* a la dialéctica[110]. Los contenidos del pensar son inseparables del acto que los constituye; ciertamente sólo son tales en tanto que emanan del acto individual. ¿Cómo asegurar, entonces, la universalidad a la que aspiramos cuando pretendemos comprenderlos? La teoría hermenéutica se preocupa más por la comprensión de lo individual, del sentido que origina el acto de habla (usando esta expresión de modo genérico), que por *la condición de posibilidad* de la universalidad del sentido definido antes como originariamente individual. Esto último es competencia de la dialéctica, que asegura la relación del pensar y el ser, al mismo tiempo que la comunicabilidad del pensar orientada a la verdad.

Comprender es invertir un acto de habla de modo que deviene consciente el pensamiento que estaba en la base del discurso[111]. Lo que se comprende es el pensamiento, no el acto, aunque para ello Schleiermacher invite a reproducir o reconstruir el pensar individual. Si partimos de que todo discurso se apoya en un pensamiento anterior, está claro que la tarea principal del comprender es llevar la expresión al *querer decir* que la anima, lo que el hablante quiso decir: el sentido de un discurso o expresión[112].

De acuerdo con lo señalado anteriormente, el *querer decir*, es menos un querer que un decir, como queda de manifiesto en el hecho de que el pensamiento se abre inmediatamente a la comunicación. Pues sobre todo en el pensar y, por ello, en el discurso, se apunta al conocimiento verdadero que está sometido a criterios de verificación generales. Schleiermacher admite la recreación del sentido, a saber, la que se atiene a la expresión lingüística (que como hemos visto es sometida a la crítica). La novedad que comporta toda interpretación resulta de ver más intensamente, no de transformar el objeto de la comprensión. Con otras palabras, "el cometido hermenéutico consiste en comunicar la sensación de lo extraño sin

110. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 132.

111. *Hermeneutik und Kritik*, p. 76. "Todo conocimiento debe consistir en un volver ético lo que no lo es, (debe ser) por consecuencia un conocimiento nuevo y no la simple repetición, la cual no sería ética". *Nachlass*, 585/1. Citado por BERNER, CH.: *La Philosophie de Schleiermacher*, p. 51.

112. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 78.

producir extrañeza"[113]. Es decir, interpretar es transformar lo extraño en familiar, reconocerlo como propio y cercano.

Curiosamente la línea interpretativa iniciada por Dilthey a fuerza de insistir en la acción expresiva no permite entender con propiedad un acto de habla. En efecto, la "psicologización del pensar" afecta no sólo a lo veritativo, sino a la esencia del mismo lenguaje. Sostener que hacerse con el sentido es posible gracias a la recreación del acto del hablante, implica reducir el pensar exclusivamente a los procesos no intelectivos que acompañan el ejercicio de la inteligencia humana; por tanto, explicar lo eidético como mero resultado de procesos. En ese caso, el saber es más bien un saber hacer, un saber pensar, y no un saber que se sabe como conocimiento en vez de como actividad, distinguiéndose así de otros usos del término saber. Pensar no parece diferir mucho de otras actividades como sentir, recordar, etc. Como consecuencia de esta comprensión del pensar, al lenguaje le ocurre otro tanto, no es inteligible de suyo. Esto, sin embargo, no se compadece con la exposición que Schleiermacher hace en muchas de sus páginas.

En cambio, si se considera que el lenguaje es inteligible de suyo, la comprensión es posible al captar el sentido gracias a la participación en un código común, no al recrear el acto de habla. Con otras palabras, el acto de habla es "el saber lo que se dice", esto es, el captar el sentido; no hay lenguaje fuera de esto. La insistencia en la inversión del acto de habla, sólo es admisible si el lenguaje es visto en los términos mencionados. De otro modo, la interpretación se apoya excesivamente en procesos particulares y únicos, por lo que se abre, por un lado, a una recreación del sentido que no se atenga al sentido dado por el autor y, por otro, se renuncia inicialmente a la verdad de la comprensión. Estas cuestiones serán tratadas de nuevo en las últimas páginas.

Pero, ¿esa praxis hermenéutica según reglas respeta el *interpretandum*? Schleiermacher aporta un canon y reglas propias ante todo para la parte gramatical, pero no para la interpretación psicológica. Ambas partes construyen algo finito determinado desde lo infinito indeterminado. Por ejemplo, el lenguaje es infinito porque cada elemento es determinable por el resto de manera especial. Lo mismo ocurre en la parte psicológica; la intuición de un individuo es infinita y la interacción entre los hombres se extiende en la distancia. Sin embargo, mientras que el lenguaje opera

113. "Entre lo propio (...) y lo extraño (...) cabe todavía un declive veritativo -llamémoslo así- entre lo más y lo menos verdadero o, tal vez, incluso entre lo verdadero y lo falso. Aquí todavía no todo es interpretación, sino que existe un *interpretandum* al que aspiran alcanzar las diversas interpretaciones". INCIARTE, F.: "Hermenéutica y sistemas filosóficos", p. 91.

básicamente como un código con reglas de aplicación, la construcción psicológica no dispone de reglas que contengan instrucciones de uso[114]. Pese a estas diferencias, ambas partes de la interpretación coinciden en la indeterminación mencionada, puesto que no contamos con un conocimiento completo del lenguaje para la interpretación gramatical, ni mucho menos conocemos el ser individual. Por tanto, Schleiermacher concluye que "la tarea de la hermenéutica hay que entenderla como una obra de arte, pero no como si la interpretación terminara en una obra de arte, sino de modo que únicamente la actividad lleva en sí el carácter de arte porque con las reglas no se ha dado la aplicación, es decir, no puede ser mecanizada"[115]. La paradoja de una interpretación según reglas que no quiere ser canónica, es decir, que escapa a cualquier metodologización es resuelta con conceptos tan poco universalizables como el talento o la adivinación[116].

En efecto, el intérprete que emprende la reconstrucción artística del sentido necesita de dos talentos para tener éxito. Estas *disposiciones naturales* se reconocen en dos modos de proceder; a saber, en un talento extensivo y otro intensivo que faciliten la comparación y la adivinación. Un ejercicio afortunado del arte interpretativo se apoya en el talento lingüístico y en el talento del conocimiento humano particular, afirma Schleiermacher[117]. El talento lingüístico consiste en la posesión actual del lenguaje, del sentido para la analogía y la diferencia. El conocimiento humano se entiende aquí preferentemente como el conocimiento del elemento subjetivo en la combinación de pensamientos. Gran parte de los errores hermenéuticos se basan en la falta de este último talento o en su aplica-

114. "Cada parte para sí. Pues siempre hay construcción de un determinado infinito a partir de lo indeterminado infinito. El lenguaje es infinito, porque cada elemento es determinable por el resto de una manera especial. Igualmente con la parte psicológica. Pues cada intuición de un particular es infinita. Y las influencias externas en los hombres crecen paulatinamente hasta una distancia infinita. Una construcción semejante no puede darse según reglas que lleven en sí la seguridad en su aplicación". *Hermeneutik und Kritik,* pp. 80-81.

115. *Ibidem,* p. 81.

116. "Todavía permanece sin solucionar la cuestión de si una hermenéutica universal puede proporcionar reglas de interpretación universales sin revelar su irritación contra el método. Quien pregunta en esa dirección reclama una argumentación sistemática para la transformación de la ciencia de la razón orientada al ideal de la regularidad estricta en una hermenéutica. (...) En primer lugar hay que ver que la crítica hermenéutica a la razón no procede destructivamente, sino que le plantea la pregunta por su legitimidad (*questio juris*). Por ejemplo en esta forma: ¿está legitimada la razón para afirmar las regularidades incluidas en su concepto como una estructura de validez supratemporal? Y si fuera el caso: ¿qué término subsiguiente se adecuaría a pensar conjuntamente los pensamientos de una estructura racional con el del cambio histórico sin contradicción? Solo hay un candidato adecuado en el campo de la semántica filosófica: el concepto del *lenguaje*". FRANK, M.: *Einleitung,* p. 25.

117. Cfr. *Hermeneutik und Kritik,* p. 81.

ción. Sin embargo, *como estos talentos hasta cierto punto son dones universales de la naturaleza, también la hermenéutica es una tarea general*[118].

El arte de interpretar según reglas se apoya en dos procedimientos o métodos de la reconstrucción: el *histórico* y el *adivinatorio,* y el objetivo y el subjetivo[119]. El procedimiento histórico o comparativo, como lo llama en otros momentos, por el que accedemos en cierto modo al objeto de comprensión desde algo ya comprendido, y el procedimiento adivinatorio son aplicados ambos objetiva y subjetivamente, es decir, gramatical y psicológicamente. De otro modo, se introduciría una escisión entre lo expresado y el querer expresar, o la vigencia de dos *lógicas* paralelas que no se compadecería con la idea del comprender como invertir el acto de habla. Sin esa cuádruple combinación no se puede evitar el malentendido[120].

Hemos visto que propiamente no hay reglas en la parte psicológica, aunque ésta suponga algo universal: el carácter de producto del *interpretandum*; por ello la interpretación es más bien un adivinar, *divination.* Entre la subjetividad y la expresión de ésta no hay una relación mecánica según tipos o modelos; la relación debe ser siempre única. A ello alude la necesidad de adivinar tanto en lo gramatical como en lo propiamente psicológico. Como señala en el discurso de 1829, si el procedimiento comparativo se aplica exhaustivamente tanto a la parte gramatical como a la psicológica puede hacer superfluo el adivinatorio, y lo mismo a la inversa; pues se hace visible el proceder interno de tal manera que lo intuido es un pensamiento que no puede ser pensado sin palabras[121].

En este punto es pertinente mencionar nuevamente la exposición de Gadamer sobre la hermenéutica de Schleiermacher. Como se ha indicado, llega a algunas afirmaciones difícilmente compatibles con las tesis principales de su teoría general, primero, y con la unidad de su sistema filosó-

118. Cfr. *Ibidem,* p. 82.

119. Cfr. *Ibidem,* p. 93. Birus considera que esta división se corresponde con lo expuesto en la ética; recoge un texto del diario de Schleiermacher en el que afirma: "La moral tiene que ser dividida en cuatro según un doble principio divisorio: género e individuo, πράττειν und ποιεῖν". BIRUS, H.: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik,* p. 37.

120. Cfr. *Hermeneutik und Kritik,* pp. 94 y 169. Rössler observa que si se descuida este cruce entre los dos niveles de conceptos por el que los del nivel superior se relacionan con los del inferior por igual, se atribuye la interpretación psicológica a la arbitrariedad divinatoria, al no estar determinada por el método comparativo. Es el caso de Gadamer y Frank. Cfr. RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik,* p. 183.

121. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch,* p. 326.

fico, después. Fundamentalmente propone una interpretación psicologista de la comprensión para la que el comportamiento adivinatorio es un entrar dentro de la constitución completa del autor. Por tanto, la comprensión se realiza no por referencia a su contenido objetivo, "sino como una construcción estética, como obra de arte o *pensamiento artístico*"[122].

Es preciso recordar que según Schleiermacher todo pensar es objetivo; la mismidad del objeto pensado en el que se da una relación del pensar al ser permite la discusión, es decir, sitúa el pensar individual en tanto que pensamiento objetivo en un ámbito de universalidad y comunicabilidad[123]. Por ello, la individualidad del pensamiento no excluye su objetividad, pues ambas califican el pensar según aspectos diversos. Gadamer, sin embargo, insiste en que en la interpretación se trata de comprender un pensamiento individual, y no un pensamiento objetivo. Es menester subrayar que esta distinción no tiene cabida en la dialéctica ni en la hermenéutica. Tampoco la de arte y ciencia como conceptos opuestos, puesto que toda ciencia es arte en la medida en que éste es un modo superior de presentar lo general en lo individual. Como se ha visto, el saber propiamente es artístico, porque está ligado a la conciencia de su producción. Comprender significa recrear, en la medida en que se trata de reproducir un pensamiento produciéndose. Esto es artístico para Schleiermacher, pero no por ello no-objetivo.

Las dificultades de la reproducción o recreación son obvias. Si bien cabe hablar de la mismidad del objeto del pensar, de ningún modo es posible que el acto del pensar expresivo y el acto del comprender sean el mismo. En ese sentido cada uno de ellos es individual; se trata de imitar (*nachahmen*). Por eso la interpretación psicológica sigue a la gramatical, reforzada a su vez por la crítica y la retórica. La combinación última de los elementos "gramaticales" ya no es según reglas sintácticas, literarias o históricas. Sólo las reglas del pensar mismo pueden intervenir en ese nivel de interpretación. La dialéctica como el saber de los principios supremos de todo saber se sitúa en un primer plano; pues lo que ella muestra opera en todo conocimiento. Por lo tanto, en cierto modo es la naturaleza común de la razón de autor e intérprete la que está en juego en el talento adivinatorio.

De acuerdo con ello, se entiende que Schleiermacher sostenga también que el entendimiento adivinatorio es un acertar; es como una luz inmediata que aporta el significado correcto, sin preparación y sin técnicas comparativas. La comprensión gramatical y psicológica requieren la

122. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 191.

123. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 132.

audacia adivinatoria que se aprende en la infancia. "No es muy distinto al proceso de aprendizaje de la lengua en un niño. ¿Son de veras apropiadas nuestras fórmulas? Ellos no poseen aún el lenguaje, pero intentan poseerlo (...) Carecen por completo de puntos de comparación, más bien los adquieren gradualmente a través de un proceso comparativo que se desarrolla con sorprendente rapidez, pero ¿cómo establecen el primero?"[124]. Cada niño establece ambas cosas de forma originaria, y coincide con otros en virtud de una necesidad inherente. Pero esta tendencia inherente a la creación propia, que se armoniza con una tendencia originaria a recibir de los demás, es el entendimiento adivinatorio. Es lo originario que muestra el alma como un ser que adivina o conjetura[125].

Como el texto recoge con claridad, el niño comprende significados a través de las combinaciones dadas. Lo que aprende son las reglas de combinar y no tal combinación, en la medida en que comprende esta combinación. En el ejemplo del aprendizaje del idioma se detecta que la comunicación y, por tanto, toda comprensión inmediata de cualquier expresión lingüística, suponen la asistencia de lo general –en este caso el idioma– como principios operativos; estos fundan una locución sin ser ellos mismos formulados. El aprendizaje del idioma exige tomar verdaderamente como uno lo que, sin embargo, aparece separado[126]. Se trata de la misma paradoja que se encuentra en la dialéctica. Sólo cabe auténtico saber en la medida en que el conocimiento finito, pese a su particularidad, es saber.

El aprendizaje del idioma implica la comprensión de las estructuras de significado de lo mismo que se está aprendiendo. Se trata de una comprensión que incluye el saber usarlas significativamente, no mecánicamente; es decir, como *este uso concreto* y nunca como un uso general. De cualquier modo, en la comunicación cotidiana no se trata de comprender al hablante en su individualidad, sino únicamente el sentido expresado lingüísticamente (aunque a través de esta comprensión podemos tener cierta noticia del hablante). El entendimiento adivinatorio permite captar inmediatamente lo individual de una expresión en cierto modo general, en la medida en que *acierta adivinando*.

124. "Ningún niño accede a la significación de las palabras si no es a través de la hermenéutica". *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 326.

125. Cfr. *Ibidem*, p. 327. "¿Cómo se aprende a comprender originariamente? Es la operación más difícil y el fundamento de las restantes y la realizamos en la infancia". *Hermeneutik*, p. 61.

126. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 327. Se habla sin que el conocimiento del lenguaje sea completo. ¿Qué puede suplir esa totalidad del lenguaje? Sólo el sentimiento, contesta Schleiermacher. Cfr. *Hermeneutik*, p. 61.

Con la originariedad de lo adivinatorio en el alma humana Schleiermacher parece querer rescatar la comprensión del sentido de su reducción a una combinación de factores literario-lingüísticos e incluso biográficos; el sentido no puede ser dado al intérprete a partir de un elenco de particularidades, por muy completo que sea éste. Del mismo modo los principios del lenguaje no son la suma de los elementos gramaticales; no son sin más, un todo respecto a partes. Fundan operativamente cada acto de habla. Estas cuestiones son especialmente pertinentes para introducir un tratamiento del principio hermenéutico del todo y las partes apuntado anteriormente, una pieza esencial en las hermenéuticas de Wolf y Ast.

En el discurso de 1829 Schleiermacher critica la tesis de Wolf según la cual una palabra en un contexto dado sólo puede tener un significado determinado y no otro. Sin embargo, en muchos casos el punto sobre el que se apoya el sentido de una frase permite admitir otro distinto también con probabilidad. Cuando se trata de interpretar un texto, concluye, se puede estar firmemente convencido del sentido reconstruido, pero la interpretación no adopta de ningún modo la forma de una demostración. Se trata de otro tipo de certeza, más bien adivinatoria, que resulta cuando el intérprete se mete lo más posible en la constitución del autor[127].

5. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

El análisis de los elementos que contribuyen a una comprensión eficaz presenta un terreno señalado por la diversidad y la complementariedad, como se ve en la división de la interpretación en gramatical y técnico-psicológica. Una vez marcados los puntos de referencia, es preciso recorrerlos; si como expresión finita todo ejercicio de habla es *diferencia* respecto de la unidad de un lenguaje, como pensamiento verbalizado es algo general individualizado. Dos ejes se constituyen aquí; uno horizontal por el que el discurso se inscribe como caso de un lenguaje propio de una sociedad y una época y de cuyas características participa en buena medida; otro vertical, que establece el sentido del discurso como pensamiento individual, es decir, como lo general individuado. La hermenéutica depende

127. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 318. Vattimo señala que el encuentro con la obra es la meta de la comprensión frente al ideal racionalista del conocimiento que aplica el esquema de lo particular y la totalidad. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, p. 167.

de una concepción del espíritu humano según la cual su ser es un devenir a través de la acción reveladora de sí mismo en la medida en que es expresiva. Que el espíritu individual se conozca gracias a la universalidad de su acción en tanto que realizada, indica que lo individual es originariamente comunicable. Lo individual es co-originario con lo general. El espíritu retrasado respecto de sí mismo funda la configuración siempre precaria del mundo, es decir, la esencial diferencia de toda expresión que es siempre *una* palabra entre otras palabras posibles o ya pronunciadas. Sin embargo, la asistencia de lo general en lo individual hace que la exteriorización (sea lingüística o moral) no sea *pura diferencia*. Lo mismo que las acciones están abiertas a la apropiación por parte de la razón individual, el discurso es comprensible de suyo[128].

Sólo mediante la actividad espiritual interpretativa el juego de diversidad y complementariedad revela sentido. En efecto, la interpretación se orienta a una comprensión verdadera en la medida en que combina *artísticamente*, es decir, juega con la diferencia no absoluta y la identidad siempre relativa. Al definir los niveles de la interpretación ha sido frecuente el recurso a un esquema que constituye el nervio de toda comprensión. El discurso se sitúa siempre como un ejercicio individual del lenguaje común. Por lo tanto, la comprensión comienza sólo mediante el recurso a lo general. El procedimiento artístico tiene a su cargo establecer el puente adecuado a cada expresión entre lo general que opera como su fuente, en cierto sentido, y lo singular que la realiza *efectivamente*. Del modo como se formule esta técnica depende el respeto del intérprete ante el *interpretandum,* resultado de una simbiosis de lo general y lo individual en la que, como vimos en la dialéctica, se dispone de estos dos elementos de manera distinta.

La reconstrucción del sentido, es decir, el proceso interpretativo que conduce a la comprensión se resume en un principio: "de la misma manera que el todo se comprende a partir de lo individual, también lo individual puede ser comprendido a partir del todo"[129]. Schleiermacher admite como técnica para los momentos adivinatorio y comparativo únicamente este principio fundamental que recoge directamente de Ast. Frente al círculo hermenéutico que propone éste (el todo es igual a la unidad del espíritu), Schleiermacher opone uno en una clave relativista: todo es expresión de

128. Como vimos en el capítulo anterior, Schleiermacher presenta el fundamento trascendente del saber en la autoconciencia primero según el esquema platónico de lo uno y lo múltiple y después, según el de lo uno y lo otro. La hermenéutica opera con ambos al mismo tiempo.

129. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 329. En los aforismos de 1805 se lee también: "Toda comprensión de lo individual está condicionada por una comprensión del todo". *Hermeneutik,* p. 46.

una época. Considera que el principio es indiscutido, pues ni siquiera las primeras operaciones hermenéuticas pueden ser realizadas sin su aplicación. Incluso una gran cantidad de reglas hermenéuticas se apoyan en él[130].

Los términos del principio aparecen en una relación circular que ha llevado a identificar este procedimiento como círculo hermenéutico. Rössler señala que Schleiermacher habla propiamente de principio y no de círculo. Cuando usa la expresión 'circular' o 'círculo' está acompañada de los términos 'aparente' o 'parecer'. Por ejemplo, dice que "por doquier el saber está en ese círculo aparente"[131]; y en otro momento apunta: "esto parece un círculo"[132]. En el discurso de 1829 se refiere sólo al principio fundamental. No convierte en un problema teórico la circularidad del principio, únicamente indica que lo individual se comprende únicamente por el contexto. Rössler considera que el círculo es aparente en el texto, no en la relación entre texto e intérprete. En el texto se da efectivamente un todo y partes o elementos del mismo[133].

Como se ha apuntado a propósito del aprendizaje del idioma, la universalidad de la relación todo-partes plantea algunas dificultades en la coherencia de las tesis hermenéuticas. El principio hermenéutico es formulado en unos términos que no se compadecen con la esencial relación de lo general y lo individual que constituye la subjetividad humana. Ni la acción de la razón sobre la naturaleza por la que el espíritu deviene conciencia, es decir, sí mismo, ni el saber cuyo fundamento general acompaña al saber real y concreto se explican según el esquema de la mutua relación de las partes y el todo. Lo general se da en lo individual y viceversa. Se trata de una unidad diferenciada o una oposición que habilita la identidad de la razón. La revitalización de la hermenéutica que se produce con la vinculación del discurso al pensamiento pierde eficacia, en parte, por lo que considero un error conceptual en la definición de los términos *a quo* y *ad quem* implicados en toda interpretación: a saber, el discurso escrito, de

130. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 329. Como indica Rössler, toma el principio de Ast sin criticarlo, pues su propia exposición la lleva implícita. Lo más interesante es que no considera que el principio necesita una fundamentación. Cfr. RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik*, p. 183.

131. *Hermeneutik und Kritik*, p. 95.

132. *Ibidem*, p. 97.

133. Cfr. RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik*, p. 185. Vattimo destaca el origen racionalista del esquema todo-partes a modo de explicación de las dificultades que plantea el círculo hermenéutico. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, p. 183.

modo esencial, y el sentido. Este error se detecta en la formulación del círculo hermenéutico.

Dicha formulación se apoya en la oposición de dos pares de conceptos: todo-individual y todo-partes. La definición de este principio hermenéutico sigue la primera oposición, pues la expresión es una y concreta. El comentario al principio pasa de inmediato a la segunda oposición y considera la expresión como parte. Ahora bien, individual y parte no sólo no significan lo mismo, como es obvio, sino que tampoco se dicen de algo bajo la misma razón. Precisamente la definición de lo individual sitúa este concepto más cerca del todo que de la parte; la parte como tal no es individual, al contrario es divisible mientras no se diga que es elemento. Por lo tanto, la formulación del círculo hermenéutico que establece la comprensión de lo individual, a partir del todo y viceversa, es claramente equívoca. ¿A qué todo se refiere? ¿Al del discurso que al mismo tiempo es mencionado con el término individual? Sin duda hay que responder que no. Pero, como he indicado ya, lo individual no pide de suyo un todo, sino lo universal.

Por definición lo individual se opone y excluye lo universal. Con esta oposición y relación excluyente opera la estructura interna de todo saber expuesta en la dialéctica. La referencia que Schleiermacher hace a ella después de enunciar el círculo es sorprendente. El saber se presenta siempre en un círculo aparente, afirma; lo singular puede ser entendido desde lo general, pues es parte suya y viceversa. "Todo saber es científico si está formado de este modo"[134], concluye. Según la dialéctica, en la autoconciencia el saber es general como saber y sin embargo, es individual y finito en tanto que saber de una conciencia. Desde el punto de vista de lo que llamamos saber, el saber real se sitúa en la unidad de lo general y lo individual. En términos semejantes se expresa en la ética: la razón individual realiza la razón general.

¿Cómo ha de entenderse entonces que lo individual es parte de lo universal? El único saber real es el individual. Pero es saber por la asistencia de lo universal. Ahora bien, el saber general no es un todo cuyas partes se distinguen. Como decía antes, la oposición todo-partes no es intercambiable por la de universal-individual.

Esta oscilación terminológico-conceptual en la formulación del principio hermenéutico central refleja también la imagen elíptica del ser humano que Schleiermacher utiliza desde su juventud. Separada de la fenomenología del espíritu expuesta en la ética y en la dialéctica, la

134. *Hermeneutik und Kritik*, p. 95.

redacción del principio origina dificultades metódicas en el proceso interpretativo; pero, sobre todo, plantea la duda sobre si Schleiermacher se malinterpretó a sí mismo o fue malinterpretado por sus lectores. Cuando en las lecciones de 1809/10 desglosa la tarea hermenéutica en dos intenciones, indica claramente que se comprende en el lenguaje y en el hablante[135]. La interpretación no está al servicio de la historia ni se orienta a comprenderla, ni es un método psicológico; no se trata de comprender al hablante, sino *en* el hablante como unidad de lo general. El sentido está mediado lingüísticamente porque se origina en el vivir de su autor, pero no se identifica con su vida.

En el texto citado, Schleiermacher menciona precisamente las dos totalidades fundamentales con las que tiene que ver la interpretación: el lenguaje y el hablante. El todo de la historia como marco de la evolución del lenguaje (por tanto, como todo diacrónico desde el que se accede al lenguaje en la época del autor) y el texto como un todo cuyo sentido resulta de elementos separables, se añaden a la vida como el todo desde el que cobra sentido la expresión y el lenguaje con relación al habla concreta. Pero el círculo hermenéutico es necesario sobre todo en la relación de la interpretación gramatical y la técnico-psicológica, así como en el procedimiento adivinatorio y el comparativo que las articulan; todos ellos se suponen recíprocamente[136]. La comprensión no se resuelve exclusivamente en términos lingüísticos; el texto, el ejercicio de habla es igualmente expresión de algo individual. En consecuencia, establecer la íntima relación entre lo individual del acto creador y lo general del lenguaje sin la que no hay expresión, es una tarea *artística* que, en la medida en que persigue reproducir el sentido original, aspira a una comprensión universal y verdadera. El principio de la reciprocidad del todo y las partes sirve fundamentalmente al juego de diversidad y complementariedad, que, logrado completamente, implicaría la reconstrucción total del acto del hablante. Schleiermacher esquiva la aparente circularidad del principio, al señalar que la comprensión es infinita. El todo es siempre provisional[137].

Veamos con más detalle cómo opera este principio hermenéutico en la comprensión gramatical y en la psicológica.

135. Cfr. *Hermeneutik*, p. 56.

136. Cfr. *Ibidem*, pp. 19, 44, etc.

137. Vattimo señala que Schleiermacher cuestiona la confianza en el ideal del conocimiento como fundación última de lo verdadero, al mismo tiempo que parte de ese ideal. Por ello sus métodos se inspiran en él, como se ve en el principio que entiende el objeto de interpretación como parte de un todo que es la obra y a ésta como parte de la totalidad. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretatione*, p. 241-2.

En la parte gramatical objetiva, el todo del lenguaje, por un lado, y el del género literario, por otro, iluminan la expresión individual. Por ejemplo, de entrada el conocimiento del lenguaje y de sus reglas gramaticales proporciona una cierta comprensión del todo desde la que se facilita la comprensión de la parte. Igualmente, a través de la comprensión parcial ya alcanzada, se modifica la visión provisional del todo; por lo que hay una constante interacción entre el todo y las partes. El esquema todo-partes da lugar a apreciaciones interesantes sobre el estilo, la unidad de temas y géneros de un autor y sobre el objetivo central de toda una obra.

"El tesoro lingüístico y la historia de la época de un autor se comportan como el todo desde el que deben ser comprendidos sus escritos como individuales, y éste, a su vez, desde él"[138]. De acuerdo con esta afirmación, el saber radica siempre en esa circularidad por la que lo singular puede ser entendido únicamente desde lo general, del cual es parte, y viceversa. Contar con el tesoro lingüístico de un autor asegura una interpretación independiente; en caso contrario es preciso recurrir a diccionarios y otros medios auxiliares que suponen ya una interpretación. Lo mismo sucede con los conocimientos históricos.

Lo individual dentro del texto se comprende únicamente desde la totalidad del escrito; así *una lectura seguida*, de corrido, sin detenerse en los detalles, proporciona una visión del todo que precede a la exégesis exacta. Para esta comprensión provisional basta la que resulta del conocimiento del idioma. Las reglas metodológicas generales del procedimiento circular son cuatro: primero, la visión general; luego, hay que conceptualizar simultáneamente lo propio de la parte gramatical y psicológica; después es preciso reunir ambas en un punto concreto para poder continuar; y, por último, es necesario retroceder, si no hay coincidencia de ambas partes, hasta que se encuentre el error[139].

Schleiermacher recomienda comenzar la aplicación del principio siempre por la interpretación gramatical; la hermenéutica trata, en definitiva, de la expresión verbal del pensar, de la comunicación real que implica la existencia de la comunidad lingüística. Si lo general tanto del lenguaje, como de la historia es común al autor y al intérprete, el círculo ya se ha iniciado. Para comprender exactamente, se debe disponer del todo; ahora bien, no de la totalidad de las particularidades, sino de un *esqueleto* o boceto[140]. La preferencia por el todo rompe en cierto modo el

138. *Hermeneutik und Kritik*, p. 95.
139. Cfr. *Ibidem*, p. 97.
140. Cfr. *Ibidem*, p. 98.

circulus vitiosus[141]. Este canon nos introduce en la recreación del proceso del autor.

El discurso o expresión del pensamiento invita a invertir el acto de habla individual. Como inmediatamente podemos detectar lo extraño o diferente en la expresión de otro, la interpretación artística exige distinguir el nivel gramatical y el técnico-psicológico. En ambos niveles el discurso ejemplifica y mantiene viva una generalidad, bien sea la lingüística, bien sea la de la conciencia; considerada la generalidad desde su realización progresiva, el discurso es un componente del todo inacabado del lenguaje y del conjunto de los momentos vitales del hablante. La reconstrucción del acto expresivo consiste en un juego constante entre el discurso que hay que comprender y el todo desde el que se origina su sentido, el cual, sin embargo, está constituido por momentos expresivos como ese. El movimiento circular del comprender e interpretar es "un todo que se desarrolla constante y gradualmente y en cuyo transcurso nos apoyamos cada vez más recíprocamente"[142].

Conviene recordar aquí que, si bien el lenguaje es el terreno donde se aplican todas esas técnicas o pasos interpretativos, la hermenéutica no tiene por objeto su naturaleza, sino la comprensión en el lenguaje. Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, el discurso en tanto que pensamiento expresado depende del fundamento trascendental de todo pensar. La relación al ser no sólo proporciona las condiciones de la objetividad, sino que asegura la mismidad del objeto que permite hablar de la adecuación del pensar al ser o verdad, y también del acuerdo entre distintos sujetos pensantes.

El lenguaje no expresa el pensamiento desde fuera, él mismo es pensamiento. La relación entre ambos es necesaria, sobre todo para que el lenguaje tenga sentido; como se ha visto el sentido del discurso o habla no está en las reglas ni en los signos, sino en la combinación que ya no es mero código, sino pensamiento verbalizado. Ahora bien, por lo que toca al pensamiento esta relación no es esencial de la misma manera que lo es para el lenguaje. El pensamiento no se dice comunicable en primer lugar, sino objetivo y, por ello, verdadero o falso. De este modo, es preciso recordar que, aunque todo pensamiento es verbalizable, no por ello es necesariamente verbalizado, como se dice en la *Introducción* a la dialéctica[143].

141. Cfr. MARALDO, J. C.: *Der hermeneutische Zirkel*, p. 31.

142. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 327-8.

143. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 117.

La expresión lingüística no es todo el pensar en ningún caso; únicamente es lo enunciado en ella. El lenguaje es pensamiento articulado, y conlleva tiempo; por tanto, cabe analizar sus elementos. No obstante, incluso respecto de un enunciado, la aplicación del esquema todo-partes desvirtúa su naturaleza. Implica disponer separadamente de elementos que se definen esencialmente por relación a otros, es decir, por el enunciado o unidad que forman. Unidad no es sinónimo de totalidad. Desde el comprender efectivo en la comunicación cotidiana se trata de elaborar una técnica del mismo para el discurso escrito. En la comunicación escrita se pierde la palabra como locución y, en cambio, su función mediadora cobra importancia por encima de la función indicativa. Si se separa la teoría hermenéutica de la reflexión en torno al lenguaje y al pensamiento, se obtiene una visión desfigurada de ambas y se puede llegar a declarar inalcanzable lo que siendo esencial a las dos no es pertinente para la interpretación de textos[144].

Pero, aunque el círculo opera eficazmente en la interpretación gramatical en la medida en que *se lee de corrido*, lo propio de la tarea hermenéutica es devolver el habla al pensar que lo anima. Se trata de poner en relación el lenguaje con el pensamiento y ambos como unidad de lo general y lo individual. Se comprende también *en el hablante*, señala Schleiermacher en el *Erste Entwurf*[145]. La pertenencia del momento expresivo al todo de la vida del hablante no se resuelve en términos biográficos, como han mostrado también la ética y la dialéctica. En ese caso ¿cómo se aplica el principio del todo y las partes a la interpretación psicológica?

Si bien gramaticalmente el discurso se inscribe como un caso del sistema general de reglas a disposición del hablante, el pensar que anima la expresión no es parte de un conjunto disponible, por ejemplo, el todo del pensar de un sujeto; él mismo es todo el pensamiento en la medida en que el pensamiento consciente e individual se da bajo la forma ya mencionada en la dialéctica, es decir, *poniéndose*. Schleiermacher se refiere a este mo-

144. Esto ocurre, por ejemplo con la interpretación que hace Gadamer de Schleiermacher. Considera que el círculo hermenéutico describe un elemento estructural ontológico en la comprensión, más que un método; de este modo el proceso comprensivo se libera de la obligación de desvelar el sentido dado por el autor, no tiene que ver con la verdadera comprensión. Toda interpretación lleva implícita una valoración, es decir, es una experiencia creadora. Cfr. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 299. Corliss rechaza la crítica de Gadamer que pretende analizar en clave hermenéutica la realidad humana, mientras que Schleiermacher intenta entender cómo llegamos a una comunicación afortunada y cómo comprendemos a otro a través del lenguaje. Son proyectos radicalmente diferentes. Corliss subraya, además, que el círculo hermenéutico no es contradictorio, pues Schleiermacher enfatiza que la comprension inicial es imperfecta y provisional. Cfr. CORLISS, R. L.: "Schleiermacher's Hermeneutic and its critics", pp. 375-7.

145. Cfr. *Hermeneutik*, p. 56.

mento del pensar cuando habla de invertir el acto de habla; pero insiste, no todo ejercicio de habla puede ser comprendido, sólo aquél en el que interviene un sujeto consciente, es decir, en el que se quiere decir algo[146].

En aquellos pasajes en los que Schleiermacher pone mayor énfasis en la interpretación psicológica, se coloca en un primer plano la vida del autor como un todo del que procede el momento expresivo. *En la medida en que el hombre es un espíritu en permanente desarrollo, su discurso es sólo un hecho de éste en relación con el resto*[147]. Lógicamente el principio hermenéutico tiende a considerar el espíritu como un todo; su desarrollo temporal exige que sea siempre el mismo, mas no permite entenderlo como un todo, pues los momentos se suceden y jamás constituyen partes relacionadas actualmente entre sí. El sentido del texto no procede entonces del todo vital del autor, pues ese todo no se da propiamente en el autor, como se ve en la distinción entre la interpretación técnica y la puramente psicológica. El todo histórico es igualmente arbitrario; para el espíritu viviente las condiciones históricas no aparecen nunca como un todo disponible, y cuando se describe un contexto, éste no condiciona nada, ya que la necesidad con la que se establece éste es sobre todo lógica.

Schleiermacher se pregunta por la relación de un momento creativo con los otros momentos del autor; para precisar más esta cuestión, alude al estilo, temas y profesión que le ocupan, es decir, refiere a la unidad biográfica que resulta de sus trabajos[148]. En definitiva, el intérprete dispone de elementos diversos que componen una unidad. La peculiaridad individual como una unidad no puede volver a darse; queda siempre algo indescriptible "que puede ser caracterizado únicamente como armonía"[149]. La reconstrucción histórico-biográfica es un instrumento útil, sobre todo cuando median muchas diferencias entre el autor y el intérprete. Pero separada de la relación del discurso con el pensamiento, la unidad vital del autor es una construcción psicológica o histórica a partir de algo separado que el intérprete debe unir. En este punto parece que lo comparativo se

146. El pensamiento –como ya tenido– es verbalizado; su carácter original o individual en cierto modo desaparece y queda el contenido, tal como la palabra sustantivizada 'pensamiento' refleja; incluso volver a pensarlo es otro pensar y de algún modo otro pensamiento, porque el saber deviene y eso implica un tipo de crecimiento no aumentativo. Schleiermacher no puede resolver las dificultades de la interpretación sin apoyarse en la naturaleza del pensamiento. La autoconciencia se revela en términos de dependencia, por tanto, de una unidad nunca poseída plenamente. Se posee la identidad de la autoconciencia como poniéndose, es decir, en acto. Lo mismo vale para el discurso consciente; exige un querer decir efectivo, esto es, aquél que dice realmente lo significado en tal expresión.

147. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 78.

148. Cfr. *Ibidem*, p. 186.

149. *Ibidem*, p. 177.

impone a lo adivinatorio, en correspondencia con la preferencia metódica por el todo frente a las partes, ya mencionada. En la conferencia de 1829 señala que tras un escrito está el momento presente del que habla, la expresión viva como parte de toda su vida espiritual, el arte con el que el pensamiento se desarrolla; todo ello posibilita mucho más que su consideración aislada, permite comprender la serie de pensamientos como un conjunto de momentos vitales junto a otros semejantes[150].

Por mi parte considero que Schleiermacher no distingue suficientemente el procedimiento hermenéutico, en tanto que arte (*Kunstlehre*), y su fin: la comprensión. El discurso es pensamiento, y éste es el punto de partida de su teoría hermenéutica. Cada discurso refiere a la totalidad de un lenguaje, por un lado, y al todo del pensamiento de su autor, por otro[151]. La dialéctica, como hemos visto, ciñe el comprender a la expresión lingüística y sienta las bases de un proceder metódico siempre ateniéndose a la estructura del lenguaje. Al mismo tiempo, ordena el pensar al ser y asegura su índole objetiva. Esto último pasa inadvertido en la hermenéutica. Probablemente porque su razón de ser como disciplina autónoma está en el malentendido inicial, que incide directamente sobre el intérprete e indirectamente sobre el contenido del texto.

Si el malentendido debe ser el punto de partida de la interpretación, como indican las lecciones de 1819, esto sólo puede significar que el hablante no es completamente claro ni siquiera para sí mismo por la condición finita de la individualidad. No sería congruente con lo expuesto en la dialéctica sostener que el pensamiento es pura diferencia o que el discurso es intrínsecamente incomprensible, pues es lo mismo que afirmar que no dice lo que pretende decir. Schleiermacher argumenta en muchas ocasiones que la comunicación se da efectivamente. Por tanto, el discurso es comprensible. En 1829, tras haber insistido en que el malentendido no se puede disolver completamente, afirma que un arte del comprender "puede darse sólo cuando tanto el lenguaje en su objetividad como el proceso de la producción de pensamientos, en tanto que función de la vida espiritual individual en su relación con la esencia del pensar mismo, son entendidos completamente, de tal manera que a partir del modo como se procede en el enlace y en la transmisión de los pensamientos se puede

150. Cfr. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 316.

151. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 77.

describir en una relación completa el modo como se debe proceder al comprender"[152].

La propuesta de Schleiermacher incluye dos operaciones intelectuales distintas. Por un lado, comprender el sentido del discurso ajeno como pensamiento objetivo verbalizado; se trata, por tanto, de la mediación lingüística del pensar. Por otro, conocer el lenguaje y la vida del hablante que está implicado en todo acto expresivo como factores condicionantes del mismo. A través de la consideración significativa de la composición singular en el discurso se progresa en el conocimiento de una unidad superior que incluye el discurso como realización de un idioma o como momento vital de un autor.

La primera operación se da de modo universal: es la esencia de la comunicación lingüística. La segunda es una investigación que sirve, por tanto, a las disciplinas científicas; es de carácter metodológico y, por ello, relativa e infinita. Debe terminar en la comprensión. Schleiermacher parece haberse dado cuenta de la diferencia que hay entre estas dos operaciones en la medida en que el sentido no se desvela como resultado de la aplicación del círculo hermenéutico en el nivel gramatical y psicológico.

Por ello, la tarea de la hermenéutica consiste en "reproducir todo el curso interior de la actividad compositiva de un autor del modo más perfecto"[153]. Esa reconstrucción del pensar individual es la única posibilidad de superar la limitación de la pretensión de verdad que conlleva la estricta gramática. Sólo se puede tener que ver con la verdad, si se tiene espíritu hermenéutico; si se está dispuesto a romper el ligero dogmatismo de la esfera puramente gramatical y penetrar en el alma de la palabra. Lo pensado que presupone todo texto se *anuncia* sólo en palabras; únicamente cabe adivinarlo. Nosotros mismos estamos cerrados a la captación inmediata de lo universal. Por eso la interpretación artística es camino para la comprensión, mas no la comprensión misma.

En definitiva, la incapacidad de la hermenéutica por llegar a la comprensión total es un signo de que el lenguaje no es un ámbito autónomo, sino que depende del pensar. Como muestra la dialéctica, el pensar está asistido por lo general en su misma constitución como pensamiento. La razón idéntica manifiesta algo universal a través del lenguaje, que es la verbalización del pensamiento. Pero la razón existe individualmente, orgánicamente; limitación y particularidad son notas que acompañan a todo

152. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A, Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, p. 328.

153. *Ibidem*, p. 321.

pensar. Lo singular del discurso no es, por tanto, un añadido al sentido expresado, bien sea por el paso del tiempo y la pérdida de la transparencia en las formas lingüísticas, bien por la índole poética del texto. Lo singular está en la génesis misma del pensar y con ello de la expresión.

Estas afirmaciones contribuyen a favorecer lo adivinatorio y lo psicológico[154]. Como hemos visto en el ejemplo del aprendizaje de un idioma, el entendimiento conjetura o adivina y atribuye una identidad significativa relativa que inmediatamente se diferencia de otras. Para fijar los contenidos objetivos de las expresiones lingüísticas es preciso disponer del concepto universal, lo que hace que nuestro pensar sea sobre lo mismo tanto en el desarrollo del propio pensamiento, como en el diálogo con otros. El idioma se aprende porque se habla y se piensa al mismo tiempo; así la palabra se enlaza a la función intelectual del entendimiento. La reproducción de la capacidad compositiva de un autor es conjetura o adivinación de la misma manera que, al conocer un objeto, éste no es resultado o efecto de otra cosa, sino que se capta o se presenta desde sí mismo. En definitiva, comprender es adivinar tras una preparación metódica y crítica. En este mismo sentido se manifiesta Vattimo, cuando subraya que Schleiermacher no discute la importancia de situar un texto en relación a la lengua o a su autor; simplemente considera que poner la obra individual en relación con una totalidad mayor es un procedimiento preliminar que debe hacer posible el encuentro adivinitorio con la obra. La verdad del proceso interpretativo no es la explicación racional que reconstruye a partir de nexos necesarios e internos a la obra y de ésta con el mundo exterior, sino que radica en la posibilidad de captar la obra en su individualidad irreductible y peculiar[155].

Grondin, con bastante ironía, afirma que tal vez el mismo Schleiermacher se malentendió al colocar su concepción hermenéutica bajo el programa de un arte según reglas. "Como ningún otro, poseía un sentido muy agudo para los límites de lo metodologizable y la necesidad de una adivinación según sentimientos en el campo de la interpretación. ¿Tal vez renunció por ello a una edición de su hermenéutica en forma de una doctrina o arte?"[156]. Con lo expuesto se ha pretendido distinguir la reproducción de la capacidad compositiva del autor de la descripción de los procesos psicológicos ligados a esta operación. Lo que está en juego no es

154. "Por ello Schleiermacher daba cada vez más valor a la comprensión adivinatoria en la hermenéutica". GRONDIN, J.: *Einführung in die Hermeneutik*, p. 94. Gadamer destaca que en el acto adivinatorio se trata de entrar de lleno en el autor y desde allí resolver lo extraño y extrañante del texto. Cfr. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 298.

155. Cfr. VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo delll'interpretatione*, p. 168.

156. Cfr. GRONDIN, J.: *Einführung in die Hermeneutik*, p. 95.

el conjunto de procesos mentales de un autor, sino la conexión de pensamientos que tiene un objeto, aunque esto se dé siempre *en el hablante*. La psicologización del comprender responde a un abuso de la interpretación psicológica por parte de Dilthey[157].

Es oportuno recordar aquí uno de los principios de la hermenéutica, aquél que declara el propósito de comprender a un autor tan bien o mejor de lo que él mismo se comprendió. Si el fin último de la hermenéutica es comprender el sentido, es decir, lo objetivo en el pensamiento individual, la reproducción o recreación por parte del intérprete se puede atener al sentido originario del texto, en la medida en que reproduce "lo mismo". El horizonte esencialmente dialógico evitaría toda consideración psicologizante de la hermenéutica[158]. Pero cabe añadir, el carácter dialógico o dialéctico del pensamiento humano invita a conocer lo mismo conociendo mejor, es decir, a progresar en el saber a través de la comunicación.

La necesidad de la dialéctica está precisamente en la imposibilidad de alcanzar un saber completo. Dada nuestra finitud hay que aceptar que en la esfera del pensamiento –como muestra con claridad la historia de las ciencias– hay un material inacabable para discutir[159]. Dependemos del diálogo para llegar a verdades indiscutibles (el conocimiento es intercambio, entrar *en relación con*). El individuo, que se encuentra en principio en el error o malentendido, puede alcanzar su saber sólo mediante el diálogo o intercambio de ideas con otros. Comprender un texto es entrar en diálogo. El dinamismo circular del proceso hermenéutico está en armonía con la conciencia relativa que caracteriza la existencia humana individual; no implica relativismo respecto al conocimiento y la verdad. Como vimos en la dialéctica, la asistencia del fundamento trascendental del saber permite señalar la dependencia originaria de la conciencia finita respecto de la absoluta; al mismo tiempo la define como una unidad de opuestos que no se realiza plenamente.

Si en las lecciones de 1810 Schleiermacher afirma que el hombre es el lugar del lenguaje, donde éste está vivo[160], lo mismo se puede aplicar al pensamiento y formularlo a la inversa: el pensamiento vive en el hombre y el hombre vive en el pensamiento. La circularidad que implica el argu-

157. "La crítica pasó por alto que la comprensión psicológica de Schleiermacher (y también su variante gramatical) se definía en términos de *objeto* de la comprensión y no pretendió ser un método (...) La expresión *comprensión psicológica* no pretendió en forma alguna reemplazar los métodos de la hermenéutica por los de la psicología". SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía en Alemania. 1831-1933*, p. 147.

158. Cfr. GRONDIN, J.: *Einführung in die Hermeneutik*, p. 97.

159. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 419.

160. Cfr. *Hermeneutik*, p. 79.

mento no es nueva. Está presente ya en los primeros trabajos de Schleiermacher. La filosofía, como el saber humano, no dispone de su fundamento como un comienzo. Entre otras razones porque la razón humana individual es original, pero no es comienzo. No es posible entender el conocimiento verdadero, la comprensión plena, en términos autorreferentes. El ser humano es espíritu orgánico, individual. "Junto al círculo originario de que se tiene que saber sobre el saber, antes de saber, está el de que se tiene que saber sobre las cosas, antes de las cosas. La certeza originaria de las cosas es, sin embargo, la certeza originaria del cuerpo"[161]. Estas palabras parecen afincar nuestro saber sobre lo real en nuestro *estar ya* en el mundo; de modo que esa cooriginariedad nos descargue de la tarea de lograr una explicación definitiva y fundante del conocimiento, también del que se alcanza al comprender.

La hermenéutica de Schleiermacher, incompleta y a menudo necesitada de mayor precisión y rigor en la articulación de sus principios, constituye, sin embargo, una exposición unitaria de la naturaleza espiritual del lenguaje y la comunicación. No permite una consideración de las disciplinas lingüístico-filológicas separada del saber sobre el hombre que conoce y actúa; en definitiva de la fenomenología del espíritu que acepta el envite de Kant: una antropología que responde a las preguntas fundamentales de la filosofía. Ahí radica su eficacia como paradigma, en la medida en que reúne los elementos y problemas esenciales a toda interpretación y comprensión en interdependencia con la naturaleza del pensamiento.

6. HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA

La exposición general del arte de interpretar no sustituye las tesis nucleares de la dialéctica sobre el pensar y el ser; al contrario, las supone. Hemos visto cómo en relación con la peculiar problemática de la exégesis éstas son enfocadas con mayor o menor nitidez. Se advierte la competencia de la dialéctica en dar cuenta de los principios de todo saber, pues acoge bajo su inspiración incluso el proceder hermenéutico; por un lado, avala una aplicación lograda de este método imprescindible para determinadas áreas del saber y, por otro, confirma que la comprensión es una acti-

161. *Dialektik (1811)*, p. 67.

vidad cotidiana en la medida en que refrenda la dimensión comunicativa del pensamiento verbal. Todo ello se compadece plenamente con la idea de filosofía que Schleiermacher pone en marcha ya en sus primeros trabajos.

Como se ha mostrado, su teoría del espíritu se articula según un criterio lógico-genético; es decir, recrea sin separación el momento constitutivo y el reflexivo. Trata de asegurar que los principios que operan en la conformación de la conciencia y del saber individual sean también elementos explicativos de ambos. En definitiva, nos recuerda que la dotación esencial humana constituye un caso paradigmático de individualidad y finitud entre los seres. Por eso no podemos mirarnos en un único espejo para entender la condición humana; lo más que encontramos son múltiples imágenes de nuestro ser en devenir. Bajo esta perspectiva se entiende la dialéctica como el esfuerzo por elevar a concepto el espíritu humano finito del único modo posible: sólo el saber –en tanto que produciéndose– es capaz de concebir y significar reflejamente el ser que se pone, la conciencia individual. En efecto, el saber que se sabe acoge lo estrictamente diferencial del saber universal y contenido en conceptos. Únicamente la filosofía puede erigirse en modelo para un saber de esta índole. Sin temor a malinterpretar a Schleiermacher, cabe concluir que, por eso mismo, la filosofía se sitúa fuera de la cultura, siendo lo más íntimo a ella.

La hermenéutica tiene que vérselas de modo inmediato con lo universal del pensamiento que se articula en el lenguaje como código de comunicación. La identidad de la conciencia humana o, dicho de otro modo, la igual construcción del pensamiento como el elemento esencial del saber se revela únicamente en un lenguaje. Por ello no existe propiamente el lenguaje universal. Esta nota, la de la universalidad, no se realiza nunca, sostiene Schleiermacher[162]. Es contradictoria la idea de una universalidad realizada. La identidad de la construcción del pensar precisa del contraste con los límites de un lenguaje, mientras que la universalidad tiene que ver con el lenguaje por mor de la comunicabilidad o verbalidad del pensar. Esta argumentación reproduce la misma relación que se da entre el saber que se sabe y el pensar objetivo (o entre filosofía y ciencias).

Se detecta, por tanto, una especie de *inadecuación constitutiva* en la conciencia humana en cuanto tal que imprime este carácter también a la hermenéutica; así, ésta debe asegurar la transmisión del pensamiento a la comunidad y esto explica su relación con la dialéctica. Como parte

162. Cfr. *Dialektik, 1822*. En *Hermeneutik und Kritik*, p. 461.

esencial de su tarea se descubre la aspiración a respetar lo inasible conceptualmente en toda expresión lingüística que sirve a un pensamiento y es, a su manera, signo de la individualidad del autor. La hermenéutica realiza, en consecuencia, el movimiento inverso al de la fundación del saber por el que se proporciona una singular peculiariedad al sistema filosófico: instala en el ámbito del saber el *todavía no* de la existencia humana que se despliega en el tiempo. La comunicabilidad del lenguaje supone un testimonio de primer orden de la tensión entre la universalidad y la individualidad constitutiva del espíritu humano. Explica en cierto modo la atracción del pensamiento contemporáneo por el análisis del lenguaje y la ampliación del referente del comprender que lleva a cabo.

Es preciso mencionar de nuevo que las tesis de la hermenéutica están intrínsecamente ligadas a la concepción de la individualidad y, por consiguiente, a la comprensión de la existencia humana que se proyecta fundamentalmente a través del conocimiento, la acción y la manifestación creativa. De acuerdo con esto se sigue, por tanto, la imposibilidad de una fundamentación autoreferencial del saber.

A lo largo de estas páginas se ha esbozado una teoría de la individualidad desde la que cabe hacer una lectura del pensamiento moderno iluminadora para buena parte de los problemas filosóficos de actualidad. Schleiermacher no entiende de sujetos abstractos ni de una razón trascendental. La existencia humana significa la abundancia de dimensiones, la máxima diversidad de facetas donde el ser humano se expresa, todo ello bajo una unidad que no admite relativización ulterior: la unidad del individuo. En ese sentido exige una argumentación capaz de situar lo trascendental que asiste al conocimiento operando *in concreto*. No se trata aquí de recordar todas las tesis desarrolladas en capítulos anteriores, sino únicamente de subrayar algunos puntos que contribuyen a situar la perspectiva hermenéutica en el conjunto de ciencias como *pendant* cognoscitivo de la unidad a la que refieren todas ellas.

Con la conciencia personal, en el mismo instante de su origen, despierta una identidad como condición de ser de aquélla que simplemente está puesta y, por ello, a falta de unidad plena. La posibilidad de lograr esa unidad, a la que está convocada en su origen, depende de la universalidad de la identidad originaria; de acuerdo con esa posibilidad, la conciencia no idéntica se diferencia en su mismo origen individualizándose. Con ello se excluye una consideración de lo humano en términos de esencia o de naturaleza fácilmente reductible a conceptos o propiedades de una definición.

Pero nadie puede dar lo que no tiene, parece pensar Schleiermacher. La identidad prometida es universal y es, a la vez, máximamente individual o personal. De este modo, el hombre es símbolo de la totalidad como conciencia que le asiste desde su origen; no se identifica ni se confunde con ella, pues es dependiente y no se posee del todo; la autoconciencia no es fundamento propiamente. Por consiguiente, el camino a lo trascendente queda expedito en el primer argumento de la reflexión acerca de las condiciones del saber. Es más, como ha quedado dicho, trascendental y trascendente vienen a ser lo mismo.

Otra idea expuesta en el capítulo IV que juega un papel decisivo en la incardinación filosófica de la hermenéutica es la de tiempo y eternidad. La condición explicativa de la individualidad (sin ésta última el espíritu hermenéutico sería absurdo) es la temporalidad; consiste en una diferencia interna como el impulso a ser que pone al hombre en términos de conciencia individual. Nos encontramos ante una conciencia en proceso que de algún modo es ya lo que deviene, pues de no ser así, no podría reconocerse en cada uno de los momentos de dicho devenir. La conciencia llama esencialmente a una autoconciencia que se percibe como insuficiente; pero en esa misma medida inscribe el decurso temporal en la intimidad originaria del espíritu. El tiempo, limitación y repetición de un único acto existencial, es ascendido desde su definición como medida del movimiento de lo corpóreo a dimensión espiritual por excelencia. Proporciona unidad a la atracción hacia sí misma de la conciencia individual todavía no idéntica. Lógicamente, la hermenéutica no sólo reflexiona sobre la generalidad del comprender, sino que alumbra el componente biográfico de todo discurso, es decir, del pensamiento finito a partir del lenguaje, entendido éste necesariamente como una totalidad inacabada e infinita.

La libertad expresiva de los *Monólogos* obedece en parte a esto mismo: el hombre es para sí una tarea cuyo impulso procede de la identificación del fin a realizar con el origen o dotación de partida. *Cada uno realiza de un modo propio la idea de humanidad* y únicamente de esta forma queda asegurado el encargo personal del espíritu finito: llegar a ser quién soy. Ahora bien, queda asegurado subjetivamente.

Como hemos visto, Schleiermacher no se detiene aquí. El discurso ético no puede justificar la precedencia ya mencionada de lo que deviene vitalmente. En esa misma medida cabe afirmar que la posibilidad y realidad de una articulación sistemática del saber se compadece con la condición humana. El discurso más *filosófico* de la dialéctica permite descubrir una presencia en la conciencia individual; la otra cara de la diferencia interna que la singulariza. Esa presencia no está propiamente presente,

según se ha mostrado; es fundamento que promete la identidad y unidad, notas esenciales que corresponden a toda autoconciencia. Rescata también el espíritu en devenir de la provisionalidad del sentido, pues lo trascendente es su reverso.

Schleiermacher se aferra a esta vía por la que se accede al absoluto; una vía que refuerza la interrelación entre el esfuerzo humano por conocer la realidad y el crecimiento en el autoconocimiento personal. Su eficacia estriba precisamente en que no pone en peligro la irreductibilidad de la conciencia individual y aleja la fundamentación del saber de un sujeto absoluto e intemporal. Sin embargo, en la medida en que es una vía que se propone como exclusiva, el filósofo no atiende a otros ámbitos en los que también se hace presente lo absoluto, sin que el modo de la presencia obligue a declarar incompetente a la razón para decir algo positivo sobre él, es decir, para no designarlo como mera *otreidad*.

La teoría del lenguaje que destilan los textos de la dialéctica y de la hermenéutica revela la confianza que debe inspirar al intérprete esa asistencia del fundamento, del absoluto. No sólo es la clave de la unidad –si se quiere– biográfica del individuo, y de la unidad del saber en la conciencia individual; es también la clave de la comunicabilidad del pensar y de la universalidad del conocimiento, indisociable de la particular formulación lingüística, pero igualmente inconfundible con ella en la medida en que nos sitúa en línea con todo el género humano. No hay duda de que la verbalidad del pensamiento introduce el lenguaje en un horizonte de problemas desde el que cobran fuerza el valor cognoscitivo de la palabra y su función significativa; se abre con ello una visión orgánica de los elementos lingüísticos frente a las concepciones mecanicistas por la que Schleiermacher llega a decir que es un lenguaje quien habla en el hombre.

La argumentación de la *Introducción* a la dialéctica sobre la mismidad del objeto de discusión muestra que en ella radica la articulación de la diferencia que invita al diálogo y de la coincidencia en un saber superior al que se orienta; al mismo tiempo instala tanto el discurso como el pensamiento en la relación al ser. La remitencia a lo real reconcilia el punto de vista idealista con el realista, aunque no garantiza que los términos en los que nuestro conocimiento se adecúa al ser posibiliten una investigación sobre la estructura íntima de las cosas. Desde la exposición del conocimiento real, la dialéctica entiende que la totalidad del ser no existe, que éste es un desarrollarse y únicamente queda fundar lo ideal en un ser total, pero respecto de sí mismo. Por consiguiente, del mismo modo que ocurre con el fundamento que asiste a la conciencia, el fundamento real del conocimiento es inefable. La estrategia de la dialéctica –probablemente debido

al peso de las tesis del idealismo– prefiere insistir en las razones por las que nuestro saber no se autofunda y en la inmediatez del sentimiento de dependencia. Descuida la exposición de la acción del ser sobre el pensar que, en gran parte, sigue la argumentación kantiana.

No sorprende que, tras la depreciación del problema del fundamento del saber, la hermenéutica filosófica posterior haya hecho una lectura psicológica del comprender desde la que éste es erigido en el único puente entre dos individualidades o entre dos épocas. Lógicamente la evidencia de la mismidad del objeto de comprensión es sustituida por la recreación y la invención del sentido. En última instancia la comprensión se realiza por referencia a una construcción estética y no a su contenido objetivo. El oscurecimiento de los problemas que aborda la dialéctica tiene tales consecuencias para la hermenéutica que ha llevado a algunos estudiosos a declarar una discontinuidad en la historia reciente de esta disciplina. Ciertamente, con el descuido de la dialéctica, se dejan completamente a un lado los dos *correlata* en los que –a juicio de Schleiermacher– se apoya todo pensar y, consecuentemente, también el lenguaje como órgano del pensar.

Es menester señalar que en la argumentación de Schleiermacher lo inefable implica, al menos, una distinción interna a la conciencia, así como de sus contenidos, ya sea en tanto que conocimiento (la operación), ya sea en tanto que conocidos (*cogitata*), que excluye también una exposición del compender en términos meramente biográficos o psicológicos.

El todo del autor o la unidad biográfica son recursos al servicio del acto menos *psicologizable* de todos y a menudo tan mal interpretado; me refiero a la adivinación. Este procedimiento, indispensable para la reconstrucción del sentido, se corresponde enteramente con la existencia individual de una conciencia que en sí misma sólo es una, pero se realiza diferenciadamente. La común estructura de la conciencia como principio del saber no se infiere a partir del hecho del intercambio de pensamientos, de la comunicación lograda; al contrario, es la clave de la conciencia no esencial, cuya realidad es, por tanto, la realidad de la autoconciencia. En definitiva, la adivinación se apoya en una comunidad esencial de la conciencia que consiste en realizarse como autoconciencia.

La teoría hermenéutica, de la misma manera que otras disciplinas científicas, exige esa interdependencia de las ciencias que no es compatible con una preeminencia de la síntesis biográfica del conocimiento sobre cualquier otra unidad del saber. Como hemos visto, la finitud de la conciencia individual no significa únicamente provisionalidad, sino ante todo, la concurrencia de todo el género humano en el esfuerzo por

alcanzar la verdad, que es patrimonio de la humanidad y símbolo de la unidad de razón y naturaleza.

Es indiscutible que el dinamismo del comprender viene a ser el trasunto existencial del conocimiento y de la verdad. Pero, como insiste Schleiermacher, no se debe confundir la existencia temporal con el tiempo mismo. La indisoluble relación de conciencia y temporalidad formula una verdad sobre el tiempo igualmente decisiva para la doctrina moral y la filosofía de la cultura; aquélla por la que el hombre se sabe viviendo en el punto de cruce de temporalidad y eternidad. En esa misma medida la historia no es la historicidad; el comprender nos introduce en el *otro efecto* de toda acción humana, también del conocimiento: a saber, conformar la conciencia individual. Gracias a ese efecto, el saber ya alcanzado es el principal factor dinamizador del cambio histórico; y confirma que la investigación de la realidad es un camino para la autocomprensión del hombre. Contra la tendencia actual a considerar las configuraciones culturales como el único camino donde se nos revela el ser del hombre, la filosofía de Schleiermacher nos recuerda que la comunidad de bienes intelectuales y morales connota, al menos, la universalidad del producto de la actividad humana, por la que ésta se sabe encaminada a una verdad que no se reduce a su formulación histórica o a su valoración pragmática; antes bien, una y otra se orientan a otra fuente de verdad que también ilumina la condición humana aunque no haya devenido consciente.

Si la filosofía moderna ha impuesto la superioridad de esta dimensión notable de la actividad de la razón, la de servir a la autocomprensión del hombre, ha sido en detrimento de la articulación del fin propio del entendimiento: conocer cabalmente la naturaleza de las cosas, con más motivo aún si se afirma que éstas (y en esa medida su conocimiento) son fuente mediata del autoconocimiento. Como acabo de señalar, también Schleiermacher ha insistido poco en este aspecto. Aunque su dialéctica pivota sobre la relación necesaria del pensar al ser y ésta queda recogida incluso en su teoría lingüística, el punto de vista idealista es, a menudo, predominante.

Es de justicia reconocer sus interesantes observaciones sobre el lenguaje, vehículo característico y originario del pensar humano. En ellas, por un lado, recupera la naturaleza necesariamente verbal del pensamiento abierto a las afirmaciones susceptibles de ser confirmadas o refutadas, al mismo tiempo que enlaza los estudios lingüísticos con la cuestión del conocimiento y sus límites. La individualidad de pensamiento y lenguaje supone la íntima relación de universalidad y comunicabilidad. La verdad es formulada lingüísticamente y, por tanto, es reconstruible aunque su lugar propio sea el pensamiento real individual.

La hermenéutica de Schleiermacher no aplica un concepto de verdad relativa, sino que asienta ésta en la universalidad del pensamiento individual que se presenta únicamente como el movimiento de la razón hacia su identidad. En correspondencia con un saber en camino, la realidad se presenta como un desarrollarse que impide a su modo el ajuste perfecto entre lo ideal y lo real. De ello se sigue la perfectibilidad del saber que invita a toda la comunidad humana sobre la base del valor cognitivo universal de los conocimientos disponibles; la finitud y particularidad de cualquier formulación lingüística no es un límite para la búsqueda de la verdad; al contrario, facilita el acceso a todo hombre a los bienes ya logrados a través de la historia. El malentendido procede de la finitud humana, no de una equivocidad del significado.

Al desaparecer el contexto filosófico que el idealismo proporciona a la dialéctica y la hermenéutica de Schleiermacher, es decir, al desaparecer el interés por las condiciones del conocimiento de sí mismo, el arte de interpretar queda plenamente disponible para una lectura primero psicologista e, inmediatemente después, culturalista (aunque en cierto modo ambas se identifican). Si se me permite lo forzado de la expresión, pasa a servir al espíritu objetivo un tipo de conocimiento que se ordena filosóficamente gracias al espíritu subjetivo. Entonces, tiene a su cargo no sólo la condición explicativa de la condición temporal de la existencia humana, sino la misma génesis del tiempo como historia de la recepción y expresión a través del hombre. Todo ello ha permitido que algunos pensadores identifiquen la tarea de la filosofía con la hermenéutica.

No quiero repetir los términos de esa valoración. En muchas ocasiones las discrepancias en filosofía –como en el intercambio cotidiano de ideas– proceden de una confusión de los planos del decir y del ser; es decir, se mezclan las notas admitidas por el modo de la enunciación y los principios lógicos que la rigen, con las propiedades que corresponden a una realidad cualquiera en virtud de su naturaleza. A la luz de la sistemática de las ciencias que ofrece Schleiermacher y ateniéndonos incluso a afirmaciones textuales, podemos decir que la hermenéutica es filosófica y supone la inversión de la dialéctica. Pero estas afirmaciones no significan necesariamente que una y otra, hermenéutica y dialéctica, sean intercambiables o que hermenéutica y filosofía se confundan bajo cierto punto de vista. Entran en relación como una nota o propiedad de extensión más amplia que la del sujeto del que se predica. Pero, la predicación no aclara si ella misma es esencial o accidental. Es más, tampoco permite asumir que la relación sea biunívoca. Lo que para el sujeto puede ser una propiedad esencial, bajo la definición del predicado puede ser visto como un caso meramente posible. Schleiermacher entiende la necesidad de situar la

hermenéutica en el marco de una concepción filosófica del espíritu humano para unificar no sólo las exegéticas particulares, sino también para captar en su hondura antropológica la cuestión del comprender. A la dialéctica, es decir, a la filosofía como el saber supremo no le hacen falta las tesis de la hermenéutica. Aunque ésta pueda ser entendida como una inversión de la tarea dialéctica, de ello no se sigue que ambas sean ciencias fundamentales.

Tras el estudio de los textos sobre hermenéutica, no extraña que surja la pregunta sobre si no es desmesurada la carga que el pensamiento contemporáneo ha puesto sobre las espaldas de esta disciplina. Al convertirla en una especie de filosofía primera se ve confrontada irremediablemente con cuestiones que ella misma ha dado por resueltas. Con ello, cualquier intento de justificación de la centralidad del comprender desde la perspectiva de esas cuestiones se ve abocado a una petición de principio, o declara, sin más, que los problemas de una filosofía primera responden a una racionalidad superada. Esta última salida tiene, según parecer, mayor relevancia para la propia hermenéutica que la primera: la petición de principio es una *situación clásica* de la argumentación filosófica y, por tanto, es congruente también con un saber asentado en prejuicios. Nos recuerda que no disponemos del fundamento del saber del mismo modo que notamos la objetividad del conocimiento. Por ello declara igualmente impertinente la prioridad de la pregunta por un momento sin supuesto alguno. No hay una pregunta originaria, pues, como afirma Schleiermacher, lo originario está poniéndose ya; es decir, su originalidad no comparece como un preguntar, sino como un saberse al mismo tiempo que se conoce algo. Se nota como un saber diferencial, esto es, como sabiendo, no como un preguntar previo. Como es obvio, la acepción fenomenológica de la autoconciencia como *poniéndose* no es intercambiable por la consideración de la existencia humana como un *estar ya en el mundo* con la que se pretenden despejar las objeciones a la argumentación circular. Esta circularidad es reflejo de un saber que no puede disponer de sí como un no saber.

Comenzaba este estudio aludiendo a la crisis de la cultura y del saber. El diagnóstico bien puede insistir en la debilidad con la que se presenta la filosofía cuando no se nutre de sus principios básicos; en este caso el remedio parece obvio. Reconstituir la reflexión filosófica, fortaleciendo las continuas pérdidas de su savia, significa preferir las fórmulas acuñadas en un tiempo, tomarlas como modelo para las reediciones del pensar. Es sabido que las escolásticas filosóficas sólo contribuyen al saber cuando innovan, es decir, en tanto no pueden ser reconocidas como *escolares*.

También cabe que el diagnóstico incluya medidas preventivas. La filosofía ejercida en el contexto del mundo griego se ve confrontada con una cultura a la que sirve a la vez que es impulsada por ella. La medida preventiva tal vez debiera establecer las condiciones de la relación entre pensamiento y cultura, verdad e historia, que se descuidaron en otros momentos en los que el cambio social era un *per accidens*, la historia un mero relato, o el orden mundano un modo imperfecto de la existencia humana.

La crisis de la cultura contemporánea es una crisis de abundancia en el conocimiento de la realidad y en el conocimiento reflejo. No se trata sin más de que en este siglo las ciencias, incluso las más recientes, han profundizado notablemente en sus respectivos campos temáticos. Lógicamente en la misma medida han suscitado nuevos objetos de estudio por lo que nos encontramos en una permanente transformación del horizonte científico y de la imagen de la realidad. La hermenéutica filosófica tiene, a mi juicio, el mérito de ser la única corriente de pensamiento que ha pretendido acoger esa diversidad temática y su carácter permanentemente abierto en una concepción unitaria del hombre. Bien es cierto que para ello ha sido preciso vaciar de contenido lo humano.

Las formulaciones filosóficas están sujetas a una situación histórica, aunque signifiquen algo no meramente particular. La continuidad de la inspiración está asegurada por la propia filosofía que asume todo su pasado exponiéndolo a un crecimiento sólo posible por lo imperecedero de su interrogación.

La cuestión del sentido recuerda que el conocimiento y su concreción en las configuraciones culturales son responsables de la autocomprensión del hombre, siempre al hilo del itinerario histórico de la humanidad. No descuida que el saber, propiamente, es sabido en acto, es decir, como ejercido por sujetos reales. Por ello, defrauda especialmente la conversión de la hermenéutica en un historicismo que desatiende la naturaleza del tiempo, según la cual éste no se comprende sin lo eterno.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

1) *Obras completas*

Kritische Gesamtausgabe, H. J. Birkner (Hrsg.), W. de Gruyter, Berlin, 1984 y ss. (citado por KGA).

Schleiermachers Werke, O. Braun (Hrsg.), 3 Bd. F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910.

2) *Relación de obras filosóficas*

— *Brouillon zur Ethik (1805/6). Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun,* H. J. Birkner (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.

— *Ethik (1812/13). Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun,* H. J. Birkner (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.

— *Dialektik (1811)*, A. Arndt (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1986.

— *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833),* A. Arndt (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

— *Freiheitsgespräch*, en KGA, I/1.

— *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre,* en *Schleiermachers Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I.

— *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle*. C. Winter Verlag, Heidelberg, (2ª ed.), 1974.

— *Hermeneutik und Kritik,* M. Frank (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

— *Monologen*, en KGA, I/3, edición española de A. Poca, Anthropos, Madrid, 1991.

— *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A, Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, en *Hermeneutik und Kritik.*

— *Über den Begriff des höchsten Gutes*, en *Schleiermachers Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I.

— *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, en *Schleiermachers Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I.

— *Über die Freiheit,* en KGA, I/1.

— *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern,* en KGA, I/2, edición española de A. Ginzo, Tecnos, Madrid, 1990.

3) *Correspondencia*

— *Briefwechsel,* KGA, V/1, 2, 3, 4.

— *Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, Insel Verlag, Frankfurt, 1984.

— *Aus Schleiermacher Leben in Briefen,* Bd 1. Berlin, 1860 (neu Druck 1974).

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

ANZ, H.: "Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien", en BIRUS, H. (Hrsg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, 59-88.

ARNDT, A.:

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Dialektik (1811)*, F. Meiner Verlag, Hamburgo 1986.

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Dialektik (1814/15), Einleitung zur Dialektik (1833)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

— "Friedrich Schleiermacher. Erfahrung und Reflexion", en DECHER, F./ HENNIGFELD, J. (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, 81-94.

— "Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Fr. Schleiermachers", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 469-484.

— "Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte", en JAESCHKE, W. (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1993, 105-126.

BEHLER, E.: "Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik", en *Denken der Individualität*, W. de Gruyter, Berlin, 1995, 121-150.

BEINTKER, H.: "Die 'Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre' als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 313-332.

BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, Ed. Cerf, Paris, 1995.

BIRKNER, H. J.:

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Ethik (1812/13)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Broullion zur Ethik (1805/6)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.

— "Philosophie et Théologie chez Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32, 1969, 179-205.

BIRUS, H.:

— *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*, en BIRUS, H. (Hrsg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, 15-58.

— "Schleiermachers Begriff der 'technischen Interpretation'", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 591-599.

BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, Scholars Press, Chico (California), 1982.

BOYD, G.: "Schleiermacher's 'Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittegesetz'", en *The Journal of Religious Ethics*, 17/2 (1989) 41-49.

BRAND, R. B.: *The Philosophy of Schleiermacher*, Harper & Brothers Publishers, New York and London, 1941.

BRAUN, O.:

— *Einleitung*, en *Schleiermachers Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I.

— *Einleitung. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, en *Schleiermachers Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I.

BREITHAUPT, F./ BROUSSE, A./ DELIGNE, A./ DESBORDES, A.:

— "Was heißt die hermeneutische Formel: 'Die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber'", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 601-611.

BRITO, E.:

— "Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher", en *Revue philosophique de Louvain*, 91 (1993) 31-65.

— "La *Dialectique* de Schleiermacher", en *Dialogue*, XXXII (1993) 41-58.

— "La 'dialectique' de Schleiermacher et l'absolu schellingien", en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84 (1992) 61-87.

— *La pneumatologie de Schleiermacher,* Leuven University Press, Leuven, 1994.

BURDORF, D./ SCHMÜCKER, R. (Hrsg.): *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers,* Schöningh, Paderborn, 1998.

CESA, C.: "Schleiermacher critico dell' etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle *Grundlinien*", en *Archivio di Filosofia,* LII (1984) 19-34.

CORLISS, R. L.: "Schleiermacher's Hermeneutic and its critics", en *Religious Studies*, 29 (1993) 363-379.

CROSSLEY Jr., J. P.: "The ethical impulse in Schleiermacher's early ethics", en *The Journal of Religious Ethics,* 17 (2), 1989, 5-24.

CROUTER, R.: "Hegel and Schleiermacher at Berlin: A many-sided debate", en *Journal of the American Academy of Religion*, 48 (1980) 19-43.

DAHLSTROM, D. O.: "Jacobi and Kant", en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, Marquette University Press, vol. I, 907-928.

DECHER, F./HENNIGFELD, J.: "Einleitung. Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts", en *Philosophische Anthrophologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992,
11-19.

DEMANGE, P.:

— "La connaissance de soi, lieu de mystere du monde chez Schleiermacher", en *Studi Internazionali di Filosofia,* 8 (1976) 133-144.

— "Schleiermacher et l'imputation de modernisme", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984,* W de Gruyter, Berlin, 1985, 1171-1184.

DIERKEN, J.: "Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher", en *Philosophisches Jahrbuch,* 99 (1992) 307-328.

DILTHEY, W.:

— *Schleiermachers Leben,* en *Gesammelte Schriften,* Martin Redecker (Hrsg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, Bd. XIII/1, XIII/2, XIV/1 y XIV/2.

— *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik,* en *Gesammelte Schriften,* XIV/2.

— *Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers,* en *Gesammelte Schriften,* XIV.

EBELING, G.: "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 48 (1958) 172-230.

ECKERT, M.: "Gott, Welt und Mensch in Schleiermachers philosophischer Theologie", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984,* W. de Gruyter, Berlin, 1985, 281-296.

FICHTE, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen,* en *Gesamtausgabe,* Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, 1981, I, 6, 145-311.

FLAMARIQUE, L.:

— "El mundo o las *mil imágenes* de la subjetividad. A propósito de Schleiermacher", en *Anuario Filosófico,* XXVII (1994) 319-338.

— "El mundo como imagen. Acerca de Fichte y Schleiermacher", en *El inicio del Idealismo alemán,* O Marquet y J. Rivera (Eds.), Ed. Complutense-U.N.E.D., Madrid, 1996, 365-379.

FONTAINE, L.: "Le role du sujet dans l'interpretation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank", en *Revue philosophique du Louvaine*, 89 (1991) 606-633.

FRANK, M.:

— *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

— "L'Hermeneutique de Schleiermacher: relecture autour du debat hermeneutique-neostructuralisme", en *Revue Internationale de Philosophie*, 38 (1984) 348-372.

FROESE, H. V.: "Translator's Postscript: an historical and philosophical analysis", en SCHLEIERMACHER, F.: *On the Highest Good,* The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992.

GADAMER, H.-G.:

— "Schleiermacher platonicien", en *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 28-39.

— "Kant und die philosophische Hermeneutik", en *Kant Studien*, 66 (1975) 395-403.

— *Wahrheit und Methode,* en *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986, Bd. I/II.

GINZO, A.:

— "En torno a la nueva edición de Schleiermacher", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV (1991) 441-455.

— "Estudio preliminar" en SCHLEIERMACHER, F.: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990.

GRÄB, W.: "Universalität des hermeneutischen Problems", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 161-180.

GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique,* Payot, Paris, 1988.

HAYM, R.: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, 1870. Reedición Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977.

HERMS, E.:

— "Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73 (1976) 471-523.

— *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh, 1974.

— "Platonismus und Aristotelismus in Schleiermachers Ethik", en SORRENTINO, S. (Ed.): *Schleiermacher's philosophy and the philosophical Tradition*, Mellen, Lewinston, 1992, pp. 3-26.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

HÜBENER, W.: "Schleiermacher und die hermeneutische Tradition", *Internationale Schleiermacher-Kongres. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 561-574.

HÜBNER, I.: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis: eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*, W. De Gruyter, Berlin, 1997.

INCIARTE, F.: "Hermenéutica y sistemas filosóficos", en *Biblia y Hermenéutica*, Eunsa, Pamplona, 1986, 89-101.

INEICHEN, H.: "Diltheys Kant-Kritik", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984) 51-64.

INNERARITY, D.: *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.

IZUZQUIZA, I.: "La concepción polémica de la filosofía en la *Dialektik* de Schleiermacher", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, número extraordinario, 385-397.

— *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998.

JAESCHKE, W. (Hrsg.):

— *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

— *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1789-1812)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1994.

— *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

JAMME, Ch.: *El movimiento romántico*, Akal, Madrid, 1998.

JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1959.

KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 10 (1968) 225-260.

KELLER-WENTORF, CH.: "Die Unausweichlichkeit der religiösen Frage in der philosophisch-ethischen Bewußtseinslehre Friedrich Schleiermachers", en *Archivio di Filosofia,* LII (1984) 299-331.

KIMMERLE, H.:

— "Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus", en *Kant-Studien*, 51 (1959-60) 410-427.

— "Nouvelle interpretation de l'herméneutique de Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 113-128.

— "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67 (1970) 162-182.

— *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle,* C. Winter Verlag, Heidelberg, (2ª ed.) 1974.

— "Schleiermachers Dialektik als Grundlegund philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984,* W. de Gruyter, Berlin, 1985, 39-59.

KORSCH, D.: "Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 35 (1993) 28-56.

KRÄMER, H.: "Altes und neues Platonbild", en *Méthesis*, VI (1993) 95-114.

LAKS, A./ NESCHKE-HENSCHKE, A. (Eds.):

— "Avant-propos", en *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1990, 7-17.

LAKS, A.: "Platonisme et système chez Schleiermacher: des *Grundlinien* à la *Dialectique*", en *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1990, 155-181.

LEHNERER, Th.:

— *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, Klett-Cotta, Sttutgart, 1987.

— "*Kunst und Bildung: zu Schleiermachers Reden über die Religion*", en *Früher Idealismus und Frükromantik*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1990, 190-200.

LEON, X.: *Fichte et son temps*, Librairie A. Colin, Paris, 1958.

LOEW, W.: "Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers zu seiner Beziehung zu Kants Ethik", en *Kant-Studien-Ergänzung*, 31, 1914.

LOMBARDO, M. G.:

— *La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher*, Ed. Richerche di Filosofia e di historia de la Filosofia, Milano, 1990.

— "L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendente nella dialettica di Schleiermacher", en *Filosofia oggi*, XV (1992) 503-520.

MARALDO, J. C. *Der hermeneutische Zirkel*, Verlag K. Alber, München, 1984 (2ª ed.).

MECKENSTOCK, G.:

— *Historische Einführung*, en SCHLEIERMACHER, F.: *Kritische Gesamtausgabe*, I/1, I/2 y I/3, W. de Gruyter, Berlin, 1984.

— *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, W. de Gruyter, Berlin, 1988.

— "Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte", en SORRENTINO, S. (Ed.): *Schleiermachers philosophy and the philosophical Tradition*, E. Mellen Press, New York, 1992.

MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers,* Pharos, Kampen, 1992.

NESCHKE-HENTSCHKE, A.:

— "Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", en *La naissance du paradigme herméneutique.* Presses Universitaires de Lille, Lille, 1990, 29-67

— "Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXè siècle en Allemagne", en *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1990, 121-153.

NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.

PALMER, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evaston, 1969.

PATSCH, M.: "Der 'Erdgeist' als philosophischer Topos bei Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling und Hegel", en SORRENTINO, S. (Ed.): *Schleiermacher's Philosophy and the philosophical Tradition*, Mellen, Lewinston, 1992, 75-90.

PENZO, G./ FARINA, M. (Eds.): *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra filosofia e teologia: Atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985*, Morcelliana, Bescia, 1990.

PENZO, G.: "Schleiermacher und Gogarten. Die Theologie als Krise", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984,* W de Gruyter, Berlin, 1985, 389-406.

POHL, K.: "Die Bedeutung der Sprache für das Erkenntnisakt in der Dialektik Friedrich Schleiermachers", en *Kant-Studien*, 46 (1954-55) 302-332.

POTEPA, M.:

— "Hegel und Schleiermacher", en *Hegel-Jahrbuch*, 1992, 17-22.

— *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Pharos, Kampen, 1996.

QUILLIEN, J.: "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique", en *La naissance du paradigme herméneutique,* Presses Universitaires de Lille, 1990, 69-117.

RACHOLD, J.: "Zwischen Kant und Hegel. Schleiermachers Konzept der Vermittlung von praktischer und theoretischer Philosophie zu Beginn des 19. Jahrhunderts", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 35-47.

RATH, N.: *Zweite Natur. Kozepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster, 1996.

REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation,* Chr. Kaiser Verlag, München, 1979.

RICOEUR, P.:

— "Schleiermacher's Hermeneutics", en *Monist,* 60 (1977) 181-197.

— *Du texte a l'action. Ensayos de hermenéutica II,* Seouil, Paris, 1986.

RIEMER, M.: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik. Untersuchungen am Beispiel M. Dummetts und F.D.E. Schleiermachers*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990.

ROTHERT, H. J.: "Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67 (1970) 183-214.

SCHLEGEL, F.: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe,* Hrsg. E. Behler, Paderborn, 1958.

SCHOLTZ, G.:

— *Die Philosophie Schleiermachers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984.

— "Schleiermachers Dialektik und Diltheys Erkenntnistheorie", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984) 171-189.

— *Ethik und Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995.

SCHULTZ, W.: "Das griechische Ethos in Schleiermachers Reden und Monologen", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 10 (1968) 268-9.

SIMON, M.:

— "Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher", en *Archives de Philosophie* , 32 (1969) 69-90.

— "L'héritage herméneutique de Schleiermacher", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 195-223.

SORRENTINO, S.:

— "Filosofia e religione nella prospettiva di Schleiermacher", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 357-385.

— *Schleiermacher's philosophy and the philosophical Tradition*, Mellen, Lewinston, 1992.

SPIEGLER, G.: "Theological Tensions in Schleiermacher's Dialectic", en *Schleiermacher as contemporary*, Herder & Herder, New York, 1970, 13-26.

STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 91-112 y 206-229.

SÜSKIND, H.: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen, 1909.

SZONDI, P.:

— *Einführung in die literarische Hermeneutik*, en *Studien Ausgabe der Vorlesungen,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, Bd. 5.

— *Schleiermachers Hermeneutik heute,* en *Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978.

TESSITORE, F.: "Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 123-142.

THIEL, J.:

— *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, Peter Lang, Bern, 1981.

— "Schleiermacher as 'Catholic': A charge in the rhetoric of modern theology", en *Heythrop Journal*, 37 (1996) 61-82.

TIMM, H.: *Die heilige Revolution: das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik: Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel,* Syndikat, Frankfurt am Main, 1978.

TROWITZSCH, M.: "Friedrich Schleiermacher und die praktische Philosophie", en *Philosophische Rundschau*, 37 (1990) 227-241.

VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretatione*, Mursia, Milano, 1986, 2ª ed.

VIERHAUS, R.: "Schleiermachers Stellung in der deutschen Bildungsgeschichte", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 3-19.

VIRMOND, W.: "Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik", en *Internationale Schleiermacher-Kongress. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 575-590.

VORLÄNDER, F.: *Schleiermachers Sittenlehre*, Marburg, 1851, reedición Scientia Verlag, AAlen, 1984.

WALLHAUSSER, J.: "'Schleiermacher's critique of ethical reason: toward a systematic ethics", en *The Journal of Religious Ethics,* 17/2 (1989) 25-39.

WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*, Bertelsmann, Gütersloh, 1927.

WEILAND, J. S.: "Schleiermacher und die Gründung der berliner Universität", en *Archivio di Filosofia*, LII (1984) 143-160.

WEIß, B.: "Untersuchung über Schleiermachers Dialektik", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 73 (1878) 1-31; 74 (1879) 30-93 y 250-280.

WEISS, P.: "Der Geistbegriff Schleiermachers", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Teil I, 32(1989) 202-243; Teil II, 33 (1990) 217-246.

WILLIAMS, Robert R.: "Immediacy and determinacy in Schleiermacher's Phenomenology of self-consciousness", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984,* W. de Gruyter, Berlin, 1985, 211-219.

WILLIM, B.: "Problemüberlagerungen im Konzept der technisch-psychologischer Interpretation", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984,* W. de Gruyter, Berlin, 1985, 613-621.

De modo casi general, la filosofía de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ha sido injustamente descuidada por una historia de la filosofía atenta, sobre todo, a las tesis del idealismo. En las décadas de final de siglo, el desprecio de la filosofía sistemática y la urgencia por encontrar nuevos estilos filosóficos han contribuido al florecimiento de una investigación rigurosa sobre los escritos de Schleiermacher; así, distintas perspectivas y tradiciones se ven enriquecidas en el diálogo con su filosofía, que anticipa desde la más estricta modernidad la oclusión del pensamiento a la que conduce la racionalidad abstracta del idealismo.

Se analiza la filosofía de Schleiermacher desde el problema que articula su especulación filosófica: el enigma de la subjetividad, es decir, el modo cómo el hombre y el mundo se relacionan entre sí. Las tesis de la ética o de la dialéctica confirman una compenetración entre ambos en la que radica el misterio de la existencia humana, a saber, su desvelamiento en el saber y en la acción; al mismo tiempo, fundamentan el alcance estrictamente moral de la cultura, siguiendo el empeño romántico de devolver hombre y mundo a su unidad originaria. De todo ello se sigue, además, un juego de mutuas referencias entre las diversas ciencias por el que también la hermenéutica depende de una unidad superior del saber. De esta unidad procede la inspiración filosófica de los problemas ligados a la interpretación y comprensión de textos; gracias a ella, la hermenéutica ocupa un lugar señalado en el pensamiento contemporáneo.

Lourdes Flamarique es profesora de Corrientes actuales de la Filosofía en la Universidad de Navarra. Inicia su investigación trabajando sobre el pensamiento de Kant, acerca del cual ha publicado: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de Kant* y *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*.

Desde hace unos años estudia los orígenes de la hermenéutica filosófica y su conexión con los problemas de la racionalidad moderna. Ha desarrollado su investigación en universidades europeas y americanas (Munich, Münster, Boston, etc.).

creative commons

ISBN 84-313-1695-0
9 788431 316952